الصورة والجوهر في الأديان

شيخ عيسى نور الدين





Frithjof Schuon

Prepublication Edition for Review Purposes

نُشر باللغة الفرنسية بعنوان

Forme et substance dans les religions

نُشر باللغة الإنجليزية بعنوان

Form and Substance in Religions



www.onetradition.org



المحتويات

تَنْوِيه

تعمل ترجمات 'تراث واحد One Tradition' على نقل آداب الحضارات العريقة فى الشرق والغرب إلى اللسان العربى، للذين تسمح ذائقتهم بالاستمتاع بأعمال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى وجلال الدين الرومى وغيرهما فى أدبنا العربى والإسلامى ويجدون سعادتهم فى قراءتها، وقد حضَّنا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على طلب العلم والحكمة فقال: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، وقال أيضًا صلى الله عليه وسلم: «الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا».

وتعتبر هذه الأعمال التى نقدمها مفتاحًا لفهم الحضارات الهندوسية والطاوية والبوذية واليونانية القديمة، من حيث جوهرها الذى تجلى به الله تعالى عليها جميعًا.

ولعل ما يُضفى هذه الأهمية الكبيرة على كتب الشيخ عيسى نور الدين أنها تمثل منظورًا فلسفيًا للمدرسة التراثية فى العصر الحالى، وهى تتناول بشكل أساسى موضوعات خمسة، هى علم الحقيقة أو ما وراء الطبيعة، والعقل المُلهَم، والتصوف المعرفى، والأديان مِن حولنا، ومشكلات العالم الحديث.

وهذه الأفكار والموضوعات بمركزيتها تستحق أن تخرج إلى اللسان العربى فى ترجمات شتى، لما قد يحمله ذلك من إيضاح وتفسير لها،

وعونًا للقارئ على فَهم ما صَعُبَ منها.

ونأمل بترجمتنا تلك أن نكون قد نقلناها إلى مهدها القديم، وحاضنتها الأولى وهى اللغة العربية التى ألهمت أجيالًا من الأولياء والعارفين على مدار قرون عدة.

أخيرًا، ورغم ما بذلناه من جهد وعناية فى مراجعة نصوص هذه الكتب، إلا أننا نلتمس مقدَّمًا من القارئ الكريم العذرَ فى النزر مِن الخطإ الذى قد يكون تفلَّت منَّا سهوًا، فصادفه هنا أو هناك بين صفحاتها.

التحرير.

مُقَدِّمَة

عندما ينتهى القارئ من الاطلاع على هذه المقالات فسوف يمتدح لنا ندرة معلومات المذاهب التراثية بما هى والتوسع فى طرح المذهب الباطن، أى إن غرضنا هو التعبير عن الحقائق التى يصبح الجدل التراثى منها بمثابة الرداء، وهكذا تكون الغاية هى تفسير الصيغ المختلفة التى تنتمى إلى كل الأزمان وسائر الأماكن، لا من منظور تأريخ الفكر بل بلسان متحدث باسم الحكمة الخالدة. ولا ننتوى كما كان الحال فى كتابنا «المنطق والتعالى» إلا أن نطرح مذهبا جوهريا متكاملا متجانسا مكتفيا بذاته، وقد يكون من دواعى سرورنا أن يطلق عليه 'فلسفة' أو 'ثيوزوفية' شريطة ألا تكون معانيها قد تعرضت لسوء التفسير.

ويفلت من انتباه العقلانيين واقعيا مسألة الانفصال المحتوم بين التعبير وما يعبر عنه، أى بين الحقيقة والمذهب. ودوما ما يمكن دمغ مذهب كفء بقلة الكفاءة حيث لن يتماهى مذهب مع الحقيقة التى يعبر عنها، ولن تحيط أية صيغة بكل ما تتطلبه الاحتياجات السببية من أمور حقا كانت أم باطلا. ولو كان التعبير عن شىء يمكن أن يصل إلى كفاءة وشمول مطلق من كافة وجهات النظر، على غرار ما تحاوله أطروحات الفلسفة التى تتعلق بالكلمات مبدئيا، فلن يكون هناك فارق بين الصورة والأصل، وفى حالة كهذه يبطل غرض الحديث عن الأفكار أو حتى عن اللغة ذاتها، والحق أن دور الفكر

المذهبي لا يعدو طرح نقاط مرجعية بشكل دوراني مختزل، إلا أنها تثير مفاهيم عقلية لجوانب من الحقيقة، وهذا هو كل ما يجوز أن نطلبه من مذهب، ولا يبقى إلا سعة الفكر وحسن النية وتوفيق اللطف الرباني.

وقد قيل كل ما يقال بشكل مُرْضٍ، إلا أن المرء لا بد أن يستعيده من جديد حتى يحقق في الفكر يقينا بالذكاء اللاشخصي لا بالأنا المفكرة. وحيث إننا من بني الإنسان فذكاؤنا كلي وقادر على فهم المطلق، ونستطيع بموجبه أن نحتكم على حس بالنسبي، ففهم المطلق لا بد أن يقترن بفهم جذور النسبي في المطلق وفهم انعكاس المطلق في النسبي. وقد عكفت الميتافيزيقا وعلم الكون بكاملهما على تدوين هذه التكاملية التي تنتمي إلى نطاق مايا الكونية، التي أصبحت شقا أصليا في جوهر الذكاء.

ولكي نعود إلى موضوع كتابنا نقول إن جدلياته جاءت نتيجة رسالته، ولا تحسب هذه الجدليات للادعاءات المتزيدة لعلم نفسٍ ولا علم أحياءٍ يميل إلى توسيد ذاته موضع الفلسفة، أو حتى يحتل موضع الفكر ذاته بشكل عبثي. فلا يملك من كان ذا منطق سليم أن يلومنا على استخدام أسلوب لغوي قديم حين تجد جدلياتنا مبررها الجوهري في محتوى الأفكار المطروحة، وهو محتوى يتناسب مع جوهرية الموضوع.

وليس للروحانية نطاق يمكن الخروج عنه، فحيث إن الإنسان

موجود فهو يناضل إلى جانب كل ما وجد معه فى الوجود، ولأننا قادرون على المعرفة فنحن مطالبون بأن نعرف كل ما يمكن أن يُعرَف بحسب قدراتنا الإنسانية فى حدود طبيعة الأمور.

عيسى نورالدين

الْحَقُّ وَالْحُضُورُ الرَّبَّانِيُّ

قد يكون التجلى الربانى المخلِّص حقًّا ربانيًّا أو حضورًا ربانيًّا، ولكنه ليس واحدها أو الآخر بشكل قصرى، فالحق ينطوى على الحضور والحضور ينطوى على الحق، وهذه هى الطبيعة الثنائية لكل التجليات الربانية على الأرض، وهكذا قال المسيح عليه السلام «أنا هو الطريق والحق والحياة». ولن يدلف أحد إلى القربى الربانية إلا بالتجلى المخلِّص للمطلق عز وجل سواء أكان حقيقة أم حضورًا. ويتخذ عنصر الحضور فى المسيحية أولوية على الحقيقة، فالحضور الربانى يختزل العالم ويمحوه، ولكن الحق قد ارتبط فى المسيحية بأن الله سبحانه هو المسيح، وقد نشأ من ذلك مذهب التثليث الذى لن يكون له معنى لو انطلقت المسيحية من الحقيقة، وهو حال الإسلام الذى طرح الله تعالى فيه ذاته كحق أوحد، أو بالدرجة التى تسمح بها البرانية السامية[1].

وهكذا قام الإسلام على مبدإ أن النجاة فى الحق المطلق بما يتمخض عنه من نتائج فى الإرادة، والقصر البرانى لهذا المنظور هو بدهية أن الحق فقط هو ما ينجى وليس الحضور. وقامت المسيحية على النقيض من ذلك على بدهية الحضور المخلِّص، وكان القصر البرانى

١ ويعنى التحفظ الأخير أن المنظور اللاهوتى لا يملك أن يجتنب ثنوية بعينها بموجب منطلقه من منظور الإيمان والطوعية.

فيها أن الحضور وحده وليس الحق هو الذى يخلِّص[٢].

ولو قلنا مع الإسلام إن 'الحق منجاة'[٣] فذلك يعنى استنباط كافة النتائج من الحق، والتى لا بد أن تُقبَلَ بكليتها بالإرادة والانفعال والذكاء، ولو قلنا مع المسيحية إن الحضور الربانى وحده هو المُخَلِّصُ تقديسيًّا وشعائريًّا بما يدفع المرء نحو الحب الربانى، فلا بد للمرء من أن يحب أولا ثم أن يريد ثم أن يعرف. والمعرفة فى المسيحية تتعلق بالمحبة الربانية. أما فى الإسلام فلا بد أن يبدأ المرء بأن يعرف ثم أن يريد ثم أن يحب، والحب هنا يتعلق بالمعرفة الربانية لو جاز هذا التخطيط الهيكلى.

وقد ارتبط عنصر الحق فى المسلَّمات البرانية للمسيحية كما ذكرنا بمبدإ أن المسيح عليه السلام وحده هو الله، ولكن من الناحية الجوانية الاستقرائية فإن الحق المسيحى Christic Truth يعنى أن كل تجلٍّ للمطلق يتماهى مع المطلق، وأن هذا التجلى متعال وباطن فى الآن ذاته، فهو متعالٍ لأن المسيح فوقنا، وباطن لأن المسيح بداخلنا أو هو القلب، وهو عقل مُلهَم ومحبة معا، والبطون إلى القلب يعنى الدخول إلى المسيح، والمسيح عليه السلام بطريقة عكسية هو قلب الكون الأكبر، كما أن العقل المُلهَم Intellect هو مسيح الكون

٢ والحق المنجى فى الإسلام هو 'الحق' المطلق وليس 'حقا أو آخر'، فلا يتعلق إلا بالغيب المطلق وليس ظاهرة من الظواهر.

٣ وهى من أقوال على بن أبى طالب رضى الله عنه 'الحق منجاة لكل عامل وحجة لكل قائل'.

الأصغر، فقد «صار الرب إنسانيًا حتى يصير الإنسان ربانيًا»، أو أن الذات قد أصبحت القلب حتى يصبح القلب ذاتا، ولذا كان «ملكوت الله داخلكم».

وتلتقى المسيحية بالإسلام فى هذا الغنوص، فالقلب هو القرآن الباطن أو الرسول الباطن لو أننا وضعنا الثقل فى الوظيفة الفعالة الملهِمة لوعى العقل المُلهَم. وهذا بمثابة القول بأن عنصر الحضور فى الإسلام هو القرآن من ناحية والرسول من ناحية أخرى، حيث تجلى القيمة الكاملة لعنصر الحضور فى التماهى شعائريا مع القرآن[٤] بالنظر إلى عنصر الحق، وهو نقطة انطلاق الإسلام، وكذلك التماهى مع الرسول بالصبغة المحمدية، والتى ليست إلا 'معيار الفطرة الأولانية'. وهذه الصبغة تحقق بالالتزام بالسنة، وهى جُمَّاع قواعد السلوك التى وصفها الرسول عليه الصلاة والسلام إضافة إلى أنه قد حققها فى الواقع، وهذه القواعد 'أفقية' و'رأسية' فى آن، فهى تتعلق بالحياة المادية والاجتماعية والروحية جميعا.

والقرآن الكريم ذاته حق وحضور، فهو حق بالمذهب الذى يعلمنا أنه ليس هناك إلا مطلق واحد، وهو حضور بصبغته التدينية والتقديسية التى هى أساس 'الذكر' وهو الصلاة الجوهرية.

ولو كان المسيح عليه السلام عند المسيحين هو الحضور والحق

٤ إن من المسلمين من أمضوا عمرهم يقرءون القرآن، ومن الأعاجم من يرتلون القرآن حتى إن لم يفهموه.

الأوحد فقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام عند المسلمين هو حضور الحقيقة، بمعنى أنه كان الوحيد القادر على تمثيل الحق الكلى الأكمل، وذلك يفسر لماذا اعتبره المسلمون 'أعظم الرسل' دون أن يقبلوا أية فكرة أخرى، وبينما يدفع المسلمون 'بهذا الحق وهذا الرسول' فإن الحق عند المسيحيين يعتمد تماما على فرادة رجل الله. ويرى المسلمون أن الحق المطلق فحسب هو الذى ينجى بما يجعلهم يهونون من عنصر الحضور فى المسيحية، بينما يرى المسيحيون أن ذلك الحضور فحسب هو الذى يُخَلِّص ولا غيره بما يجعلهم يهونون أو حتى يرفضون أية فكرة 'أفلاطونية' وأى منظور يقوم على الحق فحسب.

وقد أدى سمو قدر محمد عليه الصلاة والسلام فى الإسلام، من حيث إنه المبرر المنطقى الأصولى عند المسلمين، إلى تهوين شأن الرسل الذين سبقوه وإن كان عرضيًّا، رغم الإجلال الذى يحمله الإسلام حيالهم. ونشعر بضرورة الدفع بأن هذه السمة تتبدى فى الأعمال الصوفية[٥] وفى تفسير القرآن وآثاره فى 'الحديث'[٦]. وحتى نمنع التسرع فى غضب الدارسين الغربيين للعلوم العربية نضيف أن الدين فى المفهوم البوذى هو أوبايا[٧]، ولذلك كان له حق بعينه فى

٥ تُعد فصوص الحكم عند ابن عربى مثالا على هذا الأمر.
٦ حتى لو لم تكن مسندة ولكنها متواترة فلم يكن بها ما يُجرحُ من حيث محتواها.
٧ أوبايا هى 'خطة عملية بارعة' رأت السماء أن تنتهجها لخلاص النفوس، وحيث إن النفوس أوهام فقد تنوعت المذاهب والطرق والأديان ليشتمل كل منها على جوانب

ردود أفعال دفاعية تُعد بلا كفاءة من الناحية الموضوعية ولكنها كُفئة واقعيا من حيث مبدأ الدين الذى تخدمه، وتبررها فاعليتها على وجه الإجمال إضافة إلى الحق غير المباشر فى رمزيتها.

ونرى من الضرورى من ناحية أخرى أن نتطرق إلى آراءٍ مُحبِطةٍ عن المسيح والعذراء عليهما السلام، فلا بد من التحسب لاحتياج كل برانية لحماية نفسها من تبشير المذاهب الأخرى، والغاية تبرر الوسيلة فى هذه الحالة باعتبار طبيعة الجماعات الإنسانية بما هى، ومن ناحية أخرى كراهة الإسلام للتشبيه المسيحى له عز وجل، ويمكن الدفع بأن إضفاء لقبٍ مثل 'أم الرب' على مخلوق عالى المقام قد يمكن الدفاع عنه باختزال ميتافيزيقى، ولكن لا يمكن للمرء إنكاره على المستوى البرانى فى غياب التفاسير الدقيقة التى تعوِّض قلة تقواها، فإن ذلك التعبير يجمد الميتافيزيقا بأكملها إلى أجل غير مسمى، ويؤدى إلى تهافت الوعى الفعال به سبحانه الذى لا أم له تنزه وتعالى، ناهيك عن التناقض المبدئى فى الفرضية[8]، ويبدو أن المسلمين يقولون إذا أنت هوَّنت من شأن المطلق على هذا المنوال فلا يصح أن تغضب إذا نحن هوَّنَّا من شأن النسبى، فما نفعل ذلك إلا لمجد المطلق وحده[9].

فريدة لا تضاهى.

٨ يتعلق ذلك التناقض بالطبع بالمعنى الحرفى فحسب وليس بالسر الذى يعنيه، إلا أن البرانية لا تعتبر إلا بالمعنى الحرفى فحسب.

٩ تقول بعض الأفكار التراثية الإسلامية إن كل ما عبده الإنسان من دون الله تعالى حتى

ويلام المسلمون على عدم استنباط النتائج اللاهوتية الصحيحة من ميلاد المسيح عليه السلام من عذراء، وقد يرد المسلمون بأن المسيحية تضع أخنوخ وموسى وإلياس عليهم السلام فى 'جحيم الآباء' إلى حين عودة المخلص الأوحد. ولو كان المرء على الرأى القائل إن المسلمين يغالون فى الرخص الفقهية باسم الحق المتعالى بالمخاطرة بجوانب تبدو محرجة من عنصر الحضور، فلا مناص من أن نعزو للمسيحيين مغالاة من الدرجة نفسها لصالح عنصر الحضور بالمخاطرة بجوانب تبدو محرجة للنتائج الميتافيزيقية المترتبة عليها من عنصر التعالى، وبالتالى بالمخاطرة بالحق حبا أو كرها، ولا مناص من أن يسلم المرء بأن استراتيجية الخلاص أوبايا لها حق فى الوجود قد يبدو لأول وهلة تزيدا ومغالاة، ولكنه يُفسَّرُ فى النهاية بحقائق الطبيعة الإنسانية.

ولو أردنا الاختصار لقلنا إن سوء التفاهم بين المسيحيين والمسلمين[10]

الشمس والقمر سوف يُلقى فى الجحيم فى نهاية الزمان لأن الإنسان عبده، ومثل هذا الرأى على طرف نقيض من المنظور الهندوسى وسائر الآراء الميثولوجية و'الوثنية' من حيث ما أسميناه 'الشفافية الميتافيزيقية' للظواهر فى مناسبات عدة. إلا أنه يجب التسليم بأن هذا المبدأ يفتح الباب لسيل من التطبيقات الذاتية على مستوى التأليه شبه الشعائرى لمهراجات بعينهم فى الهند على سبيل المثال، ولا يخطر لنا الآن الأصنام فى هذا السياق، التى هى انحراف وليست مجرد سوء تطبيق، حين تختلط عبادة الإنسان بكل الحذلقات التى يمكن أن تأتى بها العقلية الكهنوتية. ورد الفعل الإسلامى المناهض للوثنية فى كل صورها تغالى فى التعالى على حساب البطون كلما بدا لهم أن البطون منافس للتعالى، ولا يمكن اجتناب هذه الميول القصرية إلا فى نطاق الجوانية فحسب.

١٠ الخلاف ذاته قائم بين المسيحيين والأفلاطونيين مع التحفظات اللازمة.

راجع إلى أن المسيحيين يعدون الشعيرة حقيقة فى حين يجعل المسلمون من الحقيقة شعيرة.

ويمكن أن نصف النزوع الإسلامى إلى عنصر الحق كما يلى، إن التوحيد بما هو عند إبراهيم عليه السلام وآباء الكنيسة مشتق من عنصر الحق الإلهى الواحد الذى يخلِّص، أى إن أعمال الإنسان تعتمد على الإيمان والصدق وينجو بها فحسب، أما المنظور المسيحى فهو يقصرُ على ضرورة التجليات الربانية التى ينبثق عنها روحانية الفداء والمحبة، ولا شك أن تلك التشبيهية ونتائجها من التثليثية هى أحد الإمكانات الروحية ولكنها ليست التوحيد بما هو.

والإسلام، الذى يمثل التوحيد بما هو ولا شىء غيره، منطق فى لوم المسيحية لانحرافها عن رسالة التوحيد والدفع بنظرية التجليات الربانية فى موضعها، وهو منطق كذلك فى لوم اليهودية لتأميمها للتوحيد واحتكارها للنبوة. ولا شك أن الموسوية والمسيحية دينان رشيدان بطبيعتهما، ولكن ليس هذا هو الموضوع حينما يصل الأمر إلى ضرورة طرح الأمور الجوهرية والخصائص الكلية لرسالة التوحيد كما يتصدى لها الإسلام.

ولو طرحنا جانبا مسألة التفاضل بين فكرتى الحق والحضور لرأينا وجه التكامل بينهما، ولكنهما كذلك يتمخضان عن مواقف عملية متناقضة كما هو الحال بين المسيحية والإسلام، كما تظهر التناقضات فى حوض الإسلام ذاته بين السنة والشيعة، فالشيعة تحيز بطريقتها

إلى جانب عنصر الحضور بينما تحاز السنة إلى جانب الحق الذى هو مذهب الإسلام بما هو، وقد عالجنا فيما تقدم مسألة كيف أن كلا من فرعى الإيمان ينطوى على العنصر المكمل له، ولا حاجة بنا لمعالجتها فى هذا السياق، ولكن يكفى تذكر أن التشيع لا يزال إسلاما لا ينفصل عن الإيمان التوحيدى، فى حين أن السنة لا تزال تحيي تراث الرسول بما يعد حضورا لروحه عليه الصلاة والسلام.

ولو نظرنا إلى عنصرى الحق والحضور فى الصحابة رضى الله عنهم لوجدنا أن أبا بكر كان 'صدِّيقا' مواليا للحق بينما كان على بن أبى طالب 'أسد الله' ممثلا للحضور، فقد كان ابن عم الرسول وزوج ابنته فاطمة ورأس 'آل البيت' النبوى رضى الله عنهم أجمعين، وقد كانت تلك المفارقة فى القرابة وراء الخلاف الذى نشأ بين أبى بكر وفاطمة رضى الله عنها حول ميراث واحة كانت للرسول عليه الصلاة والسلام، وقد طالبت بها فاطمة باسم 'الحضور' النبوى وأنكر عليها أبو بكر الميراث باسم 'الحق' فى الإسلام. وترى الصوفية فى أبى بكر وعلى رضى الله عنهما أقرب الصحابة إلى الرسول عليه الصلاة والسلام فى قاعدة 'سلسلة' التربية الروحية، فالكمال يتطلب معية المتكاملات، أى الوجود المحض والوعى المحض حيث يؤدى توحدهما إلى الرضوان[١١].

١١ كان ذلك العنقود منشأ ثلاثية 'المذكور والذاكر والذكر' فى التصوف الإسلامى، والذى يستدعى إلى الذهن الثلاثية الهندوسية 'سات تشيت أناندا' أى 'الوجود والوعى والرضوان أو النعمة'.

وتذكرنا فكرتا 'الحق' و'الحضور' بفكرتين مناظرتين فى الأميدية هما 'قوة الذات' و'قوة الغير'، وهما فى اليابانية 'جيريكى وتاريكى'[١٢]، وهما قوة الذكاء والإرادة من منظور القدرة المخلِّصة التى ينطويان عليها من حيث المبدأ، بحيث تعمل فى الواقع بمجرد استيفاء المطلوب من الأعمال، والأولى تحرر الإنسان بموجب ذكائه وسعيه من حيث المظهر الإنسانى على الأقل، فالقوة البصيرة المحررة هى فيما وراء مطال الإنسان الذى ما هو إلا أداة لها. والقوة الثانية ليست فينا على كل حال فهى فى 'الغير' كما يوحى اسمها، وهو ما يعنى فى سياقنا أن الخلاص ممكن بفضل 'البركة'، بما يعنى أنه ليس بحاجة إلى الإسهام فى خلاصه بوعيه وسعيه فى حدود الصيغ التى تسمح بها الطبيعة الإنسانية.

وينتمى الذكاء إلى 'قوة الذات' ويناظر عنصر الحق، وهذا هو ما قامت عليه بوذية الزن من الحق الباطن المخلِّص الذى يسعى إلى تجسيد الإيمان الذى يهدى إلى طرق البركة، أى عنصر الحضور الذى ينتمى إلى 'قوة الغير' وأرض الصفاء 'جودو' التى قامت على الحضور المتعالى المخلِّص وتسعى إلى تجسيده. وحتما لا يملك المرء إلا أن يدفع بأن عنصر الحق أو البصيرة الباطنة يحقق عنصر 'الحضور' من منظور ذاتى، وهو ما يسبق وجودنا ويصبغنا بصبغته من أجل

١٢ أو هما شادو و مون فى 'مدرسة الطريق المقدس' و'جودو' و 'مون' فى 'مدرسة أرض الصفاء'.

خلاصنا، فى حين أن عنصر الحضور يُتَوَسَّل بالإيمان وبالتالى يتوجه إلى ذكائنا وإلى عنصر 'الحق'[١٣].

وربما يكون التطرق إلى التفسير العملى لمفهوم القوتين جيريكى وتاريكى مناسبا عند هذه النقطة دون أن نقصد لوم مستوى ينتمى إلى الرشد الباطن، والذى يُعد نسبيا بمفهوم أوبايا، ولا يملك المرء إلا أن يشعر أن هناك أمرا متزيِّدا فى شمولية بوذية الزن من حيث انطلاقها إلى الاستغناء عن كل أثر لقوة الذات جيريكى وكل أثر لأرض الصفاء جودو، ويبدو أنه قد تجاوز مفهوم جيريكى تماما، فمن المؤكد أن المرء يمكن أن ينجو 'بقوة نفسه' لكن ذلك السعى يجب أن يكون مستندا إلى قوة سماوية، وبالتالى 'قوة الغير'، ومن المؤكد أيضا أن المرء يمكن أن ينجو بالتسليم بالرحمة الربانية فحسب، لكن ذلك التسليم لا بد وأن ينطوى على مبادرة، فالتسليم الكامل لقوة الغير لا بد أن يعتمد على شىء من قوة النفس، والتى يكون غيابها بالكامل مناقضا لطبيعة الإنسان. وأحيانا ما يلوم أتباع 'شيرنان' أستاذه 'هونين' لدفعه بأن الذكر والإيمان سبيل إلى الخلاص، وهو ما يبدو لهم كما لو كان نقصا فى الإيمان، فعندهم أن الإيمان وحده كافٍ للخلاص، وليست الصلاة عندهم إلا اعترافا بالفضل، وكلما حاول شيرنان أن يجعل الطريق يسيرا كلما جعل من الصعب علينا

١٣ تبين أيقونة ين يانج الطاوية منطقتين متباينتين تتحركان فى سكونهما فى تضافر وقد احتوت كل منهما على مركز يشير إلى الأخرى.

أن نثق به، فلو اعتمد كل شيء على الإيمان فحسب دون السعى فإن الإيمان يشحب رويدا ويختلف التعبير عنه رويدا رويدا، فمن الصعب أن يؤمن الإنسان برحمة لا تُلزمه بشيء، أما هونين فيرى أن السعى ينطوى على غاية تضمن أصالة الإيمان الذى يعمل السعى على تيسيره ودعمه، وهكذا يخاز إلى الشرط الجوهرى دون تكرار الميلاد فى 'أرض الصفاء'، وينطوى ذلك المنظور على عنصر فعال دون أن يعرِّض يقينَنَا بالرحمة للتهافت، فضلا عن أنه ينطوى على عنصر من السعادة. ثم إننا لا ننتقد أطروحة شيرنان بقدر ما ندين تحزب أتباعه فى انتقاد أطروحة هونين رغم كفاءتها وسلامتها من دواعى النقد، ولا شك أنها أقل إدهاشا من بعض الطرق التى تميزت بالانفعال[١٤].

وتطرح البوذية ذاتها بدهيا بهيكلها الصورى كطريق 'لقوة الذات'، أى إنها قائمة على عنصر الحق كقوة باطنة للاستنارة والتحرر، ولكنها تعمل بموجب مقوماتها المبدئية على انبثاق 'قوة الغير' استدلاليا بمنطق سليم، أى تبنيها لعنصر الحضور كقوة متعالية للرحمة والخلاص. ويقدم الوحى البوذى مبدأين واقعيا أحدهما عام والآخر خاص، ويكمن الخاص فى العام، فمبدأ الخلاص أولا يعتمد على سعى المرء، والذى يُعد تأمل 'جاوتاما' تحت شجرة بودهى نموذجا أوليا له، ثم

١٤ المسألة التى تهمنا ليست معرفة من أخطأ ومن أصاب بل معرفة من تتوجه إليهم الرسالة، ولم يتقدم شيرنان بأى جديد ولكنه غير من مركز ثقل الأميدية المقبولة بذاتها على حساب وضعها السابق، والظن بخلاف ذلك يعنى الوقوع فى وهم 'تقدم لاهوتى'، وليس هناك إلا ثلاثة طرق هى سيادة مبدإ 'قوة الذات' أو سيادة مبدإ 'قوة الغير' أو مبدإ التوازن بينهما.

مبدأ الخلاص بفضل حال البودها الذى حققه جاوتاما. فقد بين لنا جاوتاما الطريق بسلوكه ثم وعظنا بالكيفية التى ضحى فيها بنفسه[١٥] كشعيرة بالشكل الذى اتخذه فى سوترا أرض الصفاء، أو على وجه التدقيق فى ذكر اسم أميتابها بوذا المخلص الذى كان جاوتاما ذاته تجسُّدا أرضيا له، ويتجلى أميتابها بودها على أنه اللوجوس بما هو، فى حين كان بوذا التاريخى تجسيدا للكلمة بموجب تماهيه معها، وقد كان جاوتاما أو شاكيامونى هو الإنسان الذى برهن لنا على طريق أن نصير بوذا، أما أميتابها فهو سرمدى من قبل وجود مقام البوذا ذاته، والذى يسبغ رحمته وقدرته على الإنسان.

أى إن طريق عنصر الحق يشارك بفعالية فى تحقيق استنارة البوذا، وإن طريق عنصر الحضور يشارك بالقدر ذاته فى القيمة التى لا تقدر لهذا التحقق ذاته، فالمريد يقلد مثال بودهيساتفا شاكيامونى، وهو طريق الثرافيدية وكذلك فى طريق ماهايانا، أما أتباع بوذية الزن ومريدو بودهيدارما فإن المريد يسعى إلى تحقيق قوة الولاية والعبادة أو تحقيق مقام البوذا، وهذا طريق الأميدية بدءا من فاسوباندو حتى شيرنان.

ولا مسوغ للسؤال عما يجعل المرء يتبع طريق 'قوة الذات' فى حين

١٥ مقام البوذا Budhahood يتمثل أيضا فى متون القانون Dharma-Kaya، فالبوذا مطلقا يتماهى مع مبدإ القانون كحضور دينى، وكذلك النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث عائشة رضى الله عنها أنه 'كان قرآنا يمشى'، أو بتعبير أدق كان 'جوهر الإنسان' فى القرآن بصفته العربية.

كان بإمكانه أن يتبع طريق 'قوة الغير'، فالطبيعة الإنسانية متنوعة كما هو الحال فيما سبقها من كلية الإمكان الربانية التى خلقتها، ثم إن الطريقين غالبا ما يندمجان سويا[16]، ويصبح التعارض بينهما استقطابا حادا بين بوذية الزن والأميدية.

ويتمثل عنصر الحق فى المعرفة ويتمثل عنصر الحضور فى الفضيلة[17]، والمعرفة هى سلامة الذكاء والفضيلة هى سلامة الإرادة، ولا تكتمل المعرفة إلا بمشاركة الفضيلة والعكس صحيح، فمن الثابت أن الذكاء حينما يَحسُنُ تطبيقه يستطيع أن يقوى الفضيلة، حيث إنها تعبر عن نفسها لنا بموجب طبيعتها وجوهريتها، ومن الثابت بالقدر نفسه أن الفضيلة تستحسن الذكاء، حيث إنه يعبر عن بعض صيغها، أى إننا نعرف الحقيقة الميتافيزيقية لا لأننا نستطيع أن نفهم أو نستوعب فحسب بل لأننا كذلك نستطيع أن نريد، فمعرفتنا به سبحانه وتعالى أنه الجلال والجمال[18]، وجلال الموضوع يمكن أن يستوعب تماما بجمال الغاية. والحقيقة الكلية هندسة وموسيقى، وذكاء ووجود، وتنزيه وتشبيه، وتعالٍ وبطون. و'الحق' كالنار التى تحرق عالم العوارض فلا يبقى منه إلا الجوهر، فى حين أن 'الحضور' يجلى الجوهر ذاته

١٦ وتقبل مدارس تينداى وشينجون وكيجون من حيث المبدأ إدماج الطريقين، وهو المعروف باسم 'عبادة أميدا' والتأمل العقلى المُلهَم.

١٧ وتشير كلمتا الصلاة والسلام اللتان تردفان على اسم الرسول إلى العنصرين إضافة إلى معناهما الحرفى المباشر.

١٨ وسوف يثير الاصطلاح الأول حساسية الإسلام فى فكرة 'الإكرام' فى اسم ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، الرحمن ٢٧.

فيصبح مفهوما من شفافية العوارض التى تكشفه فى صيغ لا تحصى[١٩].

١٩ وهى صيغ من الرحمة والجمال والحب كما قد يعبر لسان الشيخ الأكبر.

إن الحكم على أرثوذكسية جوانية دين يعتمد قيامه على مذهب 'المطلق' وهو بإجماله كافٍ، أما الحكم على أرثوذكسية برانيته فيعتمد على عوامل صورية لا يصلح تطبيقها إلا فى نطاق المنظور الذى تنتمى إليه[20]، ويصبح على هذا الدين أن يدعو إلى تحقيق روحانية تتناسب مع المذهب، أى إن الدين لا بد أن يكون من مصدر ربانى وليس فلسفيًا، ولا بد بالتالى أن يكون وعاءً لحضور قدسى يتمثل عادة فى المعجزات والكرامات، كما يتمثل فى الفن الشعائرى رغم غرابة ذلك عند البعض. أما العناصر الصورية المخصوصة مثل شخصيات الحواريين والأحداث المقدسة فتخضع بما هى صورٌ للعناصرِ المبدئية المذكورة، وقد يتغير معناها أو قيمتها من دين إلى آخر نظرا لحتمية التنوع الإنسانى دون تناقض بينها حول المعايير الجوهرية التى تتعلق بكل من الحق الميتافيزيقى وإمكانية الخلاص، ويعتمد بشكل ثانوى على الاستقرار الإنسانى الذى له مطالبه المتباينة، والتى قد تبدو متناقضة باعتبار أنها تجر إلى حلول وسط بين الأرض والسماء. وقد يبدو الإسلام إشكاليا من المنظور المسيحى، ولكنه يستجيب بلا مراء إلى إجمال الشروط المذكورة، فهو يتمتع بأرثوذكسية جوانية ولكنه يختلف عن باقى أديان التوحيد

٢٠ وسواء أكان استيعابه بدهيًا فى صيغة شخصية أم لا شخصية، أو أكانت دينية أم نيرفانية.

برانيًّا، ولا مندوحة عن اختلافه عن المسيحية خصوصا نتيجة عودته إلى الصورة الإبراهيمية والاتزان القديم.
فكل دين له صورة وجوهر، وقد انتشر الإسلام كالبرق بفضل جوهره، ولكن توسعه قد توقف بسبب صورته، والجوهر له كل الحق فى أن ينهل من المطلق، أما الصورة فنسبية، ولذا كان حقها محدودا[٢١]. ولا يملك المرء أن يغمض عينيه وهو يعلم تمام العلم بهذه الحقائق، وذلك أولا لأنه ليس هناك تصديق مطلق على مستوى الظواهر، وثانيا لتناقض التفاسير الحروفية القصرية للرسالة الدينية من واقع تهافت التعبير، وليس بالطبع من حيث التوسع المقدر لها، وعندما سأل بعض المبشرين إمبراطورا صينيا أجاب قائلا «لو كان الله يشاء حقا أن ينقذ العالم فلماذا ترك الصين فى الظلام طوال قرون مديدة؟» ولا يبرهن المنطق المحكم فى هذه العبارة على زيف رسالة دينية ولكنه يبرهن على أنها محدودة بصورتها تماما مثل شكل هندسى لا يستطيع بذاته أن يحسب لكل إمكانات الفراغ، ولا شك أن مثل هذا الجدل المبدئى له جوانب وتطبيقات أخرى، مثل إن كان الله سبحانه يريد حقا أن ينقذ العالم على يد الدين المسيحى وليس غيره، فكيف يتأتى تفسير أنه سمح لدين آخر قبل أن تتمكن المسيحية من أوروبا، أن ينتشر كالبرق بشكل صرحى فى النطاق الذى قُدِّرَ

٢١ فالإلحاد صورة قد انقطعت عن جوهرها، ولذا كان غير مشروع، لكن الحكمة المستقلة عن الصور جوهر ولذا كانت كليتها وصمديتها، وقد كان نجاح شيوع الإلحاد راجعا إلى عوامل سلبية خارجية.

للمسيحية أن تنتشر فيه، فيفوِّت الفرصة على المسيحية كما لو كان يسد فى وجهها أبوابا برتاج محكم أمام توسعها إلى الشرق[٢٢]، ولو كان مَقْدمُ الإسلام يعنى أن العالم كله لا بد وأن يعتنقه، فلا تفسير للعناية الربانية التى شاءت أن تضفى عليه صورًا تصطدم بالحساسية المسيحية وتحول الغرب إلى سد منيع فى وجه الرسالة المحمدية، ولو اعترض أحد بأنه سبحانه حر فلن يكون للكلام معنى، إذ يترتب عليه ما يعنى أن الله سبحانه قد أضفى عليه قوة الخلق فى أى مكان وأى زمان فيكون باطلا، ولكى يكون التدخل الربانى فعالا فلا بد من اعتبار حرية الإنسان فى ملاحاته، ولا بد أن يكون ذلك بمقدار ما يضمن ما كان جوهريا فى التدخل الربانى، ويسمح للرسالة أن تكون مفهومة للعالم كى يقبلها مَنْ حَسُنَتْ نيته، وقد يجوز أن يجيب المرء بأن مشيئة الله سبحانه لا جدال فيها، إلا أن جدليات الأديان ذاتها سوف تفقد جُلَّ قوتها، والحق أن الفشلَ النسبى فى التوسع الدينى لم يؤرق المؤمنين، لكن السؤال لم يكن ليطرأ فى زمان كانت الدنيا فيه محدودة، وحين لم يكن توقف التوسع أمرًا مجرَّبًا بعد، وقد تغيرت سلوكيات المؤمنين بمجرد إدراكهم للأمر، ويبرهن ذلك إيجابيا على أن الأديان تطرح قيما كامنة تعجز كل الحوادث الأرضية عن ملاحاتها، وتبرهن سلبيا على أن التحزبات وابتسار الخيال هما

٢٢ وحينما تحدث القديس برنار عن المسلمين قال «إن الله سوف يبعثر أمراء الظلام... وسوف تنهى سيوف الشجعان مهمة إبادة آخر معاقلهم». فى مديح الكتائب الجديدة.

شقٌّ من طبيعة الإنسان، وقد صنعا قناعا واقيا لا يملك معظم الناس أن يعيشوا بدونه.

وليست الصبوة من دين لآخر مجرد تغيير المفاهيم والوسائل، ولكنها إحلال لعاطفية دينية بأخرى، والحديث عن العاطفية هو الحديث عن محدودية الأفق، فهامش العاطفة الذى يغلف كل الأديان يبرهن على محدودية كل البرانيات ومن ثم يرسم حدود ادعاءاتها. أما ما يتطلبه الدين من العرضية الإنسانية باطنيا وجوهريا فليس إلا نسبيًّا، وإذا لم تكْفِ الميتافيزيقا لإثبات ذلك فسوف تثبتها التجربة.

فلنضع أنفسنا على سبيل المثال فى موضع البرانية، أى الشمولية، ولنختر زمنا فى بداية التوسع الإسلامى حينما كانت دعاوى الإسلام تُجبر على القبول بها بشكل مطلق، إلا أن نسبيتها ظهرت بعد ذلك كسمة محتومة لكل تعبير صورى، ولو كانت دعاوى الإسلام البرانية لا الجوانية مطلقة وليست نسبية لما استطاع امرؤ حسن النية أن يقاوم ذلك 'اللزوم الواجب'، ولكان كل من لاحاها خبيث الأصل كما كان الحال فى بداية الإسلام حينما لم يكن هناك خيار للمرء بين الأوثان السحرية وبين رب إبراهيم المنزه عن كل شوب، وقد احتل القديس يوحنا الدمشقى مرتبة عالية فى بلاط خليفة دمشق[٢٣]، ولكنه لم يصبُ إلى الإسلام، كما لم يصبُ القديس فرانسيس

٢٣ وقد كتب هناك برضا الخليفة وتشجيعه رسالته المشهورة فى الدفاع عن الصور، والتى حَرَّم تداولها البابا ليو الثالث.

الأسيزى فى تونس والقديس لويس فى مصر والقديس جريجورى بالاماس فى تركيا[٢٤]. ويؤدى بنا ذلك إلى واحد من استنتاجين لا ثالث لهما، أولهما أن أولئك القديسين كانوا خبثاء وهو افتراض عبثى، وثانيهما أن دعاوى الإسلام قد اشتملت على ظلال نسبية وهو أمر ثابت ميتافيزيقيا بموجب أن كل شكل وكل صورة لها حدود، وتنطوى بالضرورة على جانب نسبي بموجب أن كل دين له ظاهر شكلى صورى، أما صفة المطلقية فتنتمى قصرا إلى جوهر الدين اللاصورى. ويحكى التراث عن الصوفى إبراهيم بن أدهم الذى تعلم من ناسك مسيحى دون أن يتحول أحدهما إلى دين الآخر. كما يحكى التراث أيضا عن السيد على الهمدانى الذى قام بدور حاسم فى تحويل كشمير إلى الإسلام، والذى عرف هناك وليّة هى 'لالاَّ يوجيشوارى' بمعنى 'يوجيّة الوادى المتجردة'، ورغم اختلاف الأديان بينهما فقد كان كل منهما يشعر باحترام عميق للآخر حتى لنكاد نلمح أن لهما نفوذا متبادلا مشتركا[٢٥]. ويبرهن كل ذلك على أن المطلقية فى كل دين تكمن فى بعد باطنى، وتتضح نسبية البعد الظاهر

٢٤ وقد كان بالاماس سجينا لسنوات فى بلاط الأتراك أمضاها فى حوارات هادئة مع أبناء الأمير، ولكنه لم يصبُ إلى الإسلام، ولم يتنصر الأمير التركى.

٢٥ لا يزال أهل كشمير حتى اليوم يجلون 'لالَّا الشيفية الراقصة' كما يجلون أولياء الإسلام مثل سيد على فى الهند حيث يشتركون فى العقيدة ذاتها. وقد تركز مذهب هذه الوليَّة فى أنشودة لها حين ترنمت «علمنى أستاذى مفهوما واحدا فقط، فقد قال لى أدلنى من ظاهر ظهورك إلى باطن بطونك، وقد أصبح ذلك لى نبراسا، ولذلك أرقص متجردة». Lalla Vakyani, 94.

عند التماس مع الأديان العظمى الأخرى أو مع أوليائها.

وتطبع المسيحية صورة المسيح المخلِّص عليه السلام على شقاء الإنسان الساقط من جنة عدن، وينطلق الإسلام مما بقى فى الإنسان من الطبيعة الصمدية النقية التى تنجيه من الهلاك، لا بتلبيسه بطبيعة جديدة بل باستعادة الكمال القديم الكامن فى طبيعته ذاتها. ورسالة الإسلام بما هى الحق الأوحد المطلق تنعكس على رسوله صلى الله عليه وسلم، وهو الكامل بكمال رسالته. والمسيحيون مصابون بحساسية سلبية حيال ربانية الرسول وإنسانيته فى آن، ويرون فى ذلك ثلما يؤاخذ عليه مؤسس دين خلف المسيحية، ويرى المسلمون من ناحيتهم سمة أحادية فى مذهب الأناجيل، ويشاركون فى ذلك الهندوس والبوذيين، ومن الواضح أن هذه مسألة صورية صرف بموجب أن كل دين هو شمولية اجتماعية بالضرورة، ولكن كل تخصيص فى الصورة يؤدى إلى اتساع الهوة بين الأديان، وليس إلى اجتماعها حول المحتوى الضمنى اللانهائى لجوهرها.

ولا تكون الآيات ذات مغزى كامل إلا عندما تحسب للنية منها مثل «لا تدينوا لكى لا تدانوا»، وكذلك «كل من حمل السيف بالسيف يموت»، وكذلك «من كان منكم بلا خطية فليرمها أولا بحجر»، أى إنها تخاطب الإنسان العاطفى المنفعل أو الجانب الانفعالى من الإنسان وليس الإنسان بما هو، فمن الواضح أنه لا بد أن يحتاج امرؤ أن يصدر حكما على آخر بشكل مشروع، وإلا لن يكون هناك 'تمييز

للأرواح' ولا عدالة، ولَهَلَكَ المرء بالسيف. وبتعبير آخر حينما يرمى الناس بالأحجار وهم فى كامل وعيهم دون أن يلقوا بالا إلى خلو نفوسهم من الخطيئة، فلا مراء فى أن القضاة والجلادين لن يسألوا هذا السؤال وهم فى حُمَّى توقيع العقاب. ومحاولة اكتشاف التباين بين الشريعة الموسوية والقرآن والسنة من ناحية وبين المسيحية من ناحية أخرى ليست بحثا عن تناقض ولكنها الحديث ببساطة عن أمرين مختلفين.

وينطبق الأمر ذاته على أخلاقيات النكاح أو مفاهيم الزواج، فيرى الساميون ومعظم الأديان الشرقية الزواج فى التكييف الدينى لعلاقةِ توَحُّد وظيفية، ويرى اللاهوت المسيحى الزواج بموجب ما كان 'قبله' و'بعده' و'إلى جانبه'، فقد كان قبله 'العهد' بين الخطيبين حتى يكونا زوجين، ويجيء 'بعده' الأطفال الذين يجعلون من والديهم معلمين للدين، و'إلى جانبه' فى إخلاص الزوجين الذى يمنحهما القوة على مواجهة الحياة بشجاعة وهم يحافظون على النظام الاجتماعى، ويرى القديس توما الأكوينى أن الزواج يتقدس دون اختلاط جسدى Carnali Commixione، ويحق ذلك من منظور تنسكى أسرارى لا على إطلاقه. وأيا ما كان الأمر فإن هذا الرأى لا يترك مجالا للشك فى طبيعة ميول المسيحية الأصولية حيال هذه الأمور. وحيث إن هذه الميول تستند على جانب من جوانب طبيعة الأمور فمن نافلة القول أنها تترى فى أى مناخ دينى بدرجة أو أخرى

بما فى ذلك مناخ الإسلام، ومن جانب آخر لم تكن خيمياء الجنس غائبة تماما عن الجوانية المسيحية فى العصور الوسطى ولا عن المسيحية بما هى.

وتفصل المسيحية بين الجسدى بما هو والروحى بما هو، وهو أمر منطق فى الدفع بأن الفردوس فى الحياة الأخرى روحى ولن تشوبه أية جسدانية، والإسلام يميز بين الجسدانية كحال غريزى غفل وبين الجسدانية التى تقدست، وهو بدوره أمر منطق فى الدفع بالإمكانية الثانية، ووسم جنان الحوريات بالشهوة الجسدية حسب القبول العام لهذا التعبير فى الحياة الأرضية[٢٦] يجانبه الصواب فى المسيحية مثلما يجانب وسم المسلمين الفردوس المسيحية بالإيغال فى التجريد، وتحسب الرمزية المسيحية للتعارض بين المقامات الكونية، فى حين تنظر الرمزية الإسلامية إلى التشاكل الجوهرى بينهما، لكن الموضوع واحد[٢٧]. ويصبح من قبيل الخطإ أن تعادى الكنيسة الجسد بما هو[٢٨]،

٢٦ الزواج التراثى المتعدد يدمج شخصية المرأة من منظور 'الأنثوية' Femininity بما هى فى مفهوم 'الرحمة الربانية'، ولهذا أساس تأملى يضاهى منظور التعدد ويمكن أن ينطبق على داود عليه السلام، فقد كانت بتشبع الزوجة الوحيدة لداود بموجب 'تجسيدها' الأنثوية 'اللاشخصية'.

٢٧ هناك تعارض بين الجسد والنفس وبين الأرض والسماء، ولكن ليس فى حالة أخنوخ وإلياس وعيسى ومريم عليهم السلام، والذين رُفعوا إلى العالم السماوى بأجسادهم، وتمحو إمكانية تحقق بعثهم ذلك التعارض. وقد عبر مايستر إيكهارت عن أن الأجساد المقدسة قد اختزلت إلى جواهرها قبل صعودها إلى رحاب السماء، وهو ما لا يتناقض مع فكرة صعود الجسد.

٢٨ يحكى القديس جون كليماكوس أن القديس نونوس حينما كان يعمّد القديس بيلاجيا الذى خاض فى البحيرة عاريًا أن مشهد جسد بديع الجمال جعله يستغرق فى تسبيح الخالق،

وقد عمل مفهوم الكلمة صارت جسدا ومفهوم مجد جسد العذراء على المصادرة على أية احتمالات مانوية.

وحيث إننا نتحدث عن التوازى والتعارض فهناك اعتبار يستدعى الذكر هنا، ألا وهو أن القرآن قد تعرض للنقد بضمِّه العذراء عليها السلام إلى الثالوث المسيحى، ونود هنا أن نجيب على ذلك لا بتفسير المقصد القرآنى فحسب، بل بتبيان إشكالية الثالوث ميتافيزيقيا بنفس المنطق، ولا نطرح ذلك بشكل لاهوتى فحسب ولكن كذلك بموجب حق الميتافيزيقا التى تستند على المتون، فإذا كان 'الآب' هو الله سبحانه فيما قبل الكون، و'الابن' هو الله بموجب تجليه بذاته فى العالم أى الكون الأكبر، و'الروح القدس' هو الله بموجب تجليها فى النفس أى الكون الأصغر، فإنه ومن وجهة نظر أخرى فإن الكون الأكبر ذاته هو 'الابن'، والكون الأصغر هو 'الروح القدس' فى حال كماله القديم، وعيسى يناظر الكون الأكبر كتجل ربانى، والعذراء الربانية هى الكون الأصغر 'الروحانى'، ولنتذكر كذلك التساوى الذى كان مطروحا بين العذراء الربانية والروح القدس، وهى معادلة ترتبط بمتن قديم يتعلق بأنثوية الروح الربانى Pneuma

وأصابه الوجد فى المحبة الربانية حتى بكى. ويضيف قائلا أليس من المستغرب أن نرى ما كان سبب سقطة آدم يصبح فى حال هذا الإنسان منَّة فيما وراء حدود الطبيعة؟ فمن استطاع أن يجاهد المشاعر ذاتها فى أحوال مماثلة لابد أنه قد بعث قبل البعث مطهرًا. ويجوز قول الأمر ذاته عن الغناء سواء أكان قدسيًّا أو دنيويًّا، فمن أحب الله سبحانه سوف ينقاد معهم إلى البهجة والمحبة وحتى إلى صبيب الدموع. The Ladder Of Divine Ascent, 15.

[29]

وليس هناك جسر بين اللاهوت المسيحى والإسلام كما لا يوجد جسر بين اللاهوت اليهودى والمسيحية، ولو كانت المسيحية ترغب فى المشروعية فلا مناص من أن تغير مخططاتها، وهذا إمكان لم يسبق طرحه ولا ينطوى تحت أى من أقسام اليهودية البرانية، وقد كانت ظاهرة جِدَّة المسيح عليه السلام فى العالم اليهودى راجعة إلى البعد الذى يتعالى على الصور، وهو أن يعبد الله بالروح وبالحق حتى تمّحى كل الصور، وسوف ينبثق عن ذلك جسر من اليهودية إلى المسيحية، لا على مستوى اللاهوت كما يتصور دعاة المسيحية بل على مقام العودة إلى الباطن والقداسة والحياة الربانية التى ينبع منها لاهوتها. وقد كان تهافت اليهودية من المنظور المسيحى كامنًا فى التسليم بأن المرء لا بد وأن يكون من نسل يعقوب حتى يكون له علاقة بالله تنزه وتعالى، وأن كل ما يطلبه الله منا شعائر موصوفة، وسواء أكان هذا التفسير مغاليا أم لم يكن فقد حطم المسيح عليه السلام الحدود الإثنية لإسرائيل دنيوية حتى يحولها إلى إسرائيل روحانيّة، ووضع محبة الله فوق الشعائر الموصوفة. وقد كان ذلك العبور فوق اللاهوتى من 'الناموس القديم' إلى 'الناموس الجديد' هو السبب المنطقى لتحريم تطبيق الدفوع اللاهوتية الضيقة ذاتها على

[29] الكلمة العبرية 'روح' مؤنثة، ولنشر كذلك إلى التعبير التوراتى أمى الروح القدس Mater Mou To Hagion Pneuma, Homily 15.

الإسلام، ولا هم يقبلون بها من اليهود، والتى تجبرهم من حيث المبدأ على الاعتراف بمشروعية الإسلام التى قامت على بعد جديد لم يمكنهم فهمه كلمة بكلمة فى إطار مصطلحات لاهوتهم.

وقد رأينا من منظور الإسلام أن معوقات المسيحية هى التسليم أولا بأن الإنسان قد فسد بالخطيئة، وثانيا أنه ليس إلا المسيح عليه السلام من يخلص الإنسان منها. كما ذكرنا أيضا أن الإسلام يقوم على مبدإ لا يحول فى شبه الإنسان بالرب، وأن فيه أمرا يشارك فى المطلق وإلا ما كان إنسانا، ويتيح له النجاة والخلاص شرط جوهرية معرفته، وهذا بالضبط ما يقول به الوحى، وأن الإنسان بحاجة إلى الوحى بما هو لا إلى موحى له بعينه، أى الوحى من منظور محتواه الجوهرى الذى لا يتغير. ويمكن كذلك أن نثير فى هذه النقطة الحرجة مسألة أن الإسلام يلوم المسيحية لا الإنجيل على السماح بتثليث الرب ووضع هذا الثالوث على مقام التوحيد ذاته، وليس إضفاء ثلاث صفات على الذات الربانية الواحدة بل النظر إليه كثالوث، وهو ما يصل إلى القول بأن الله سبحانه ثلاثة وإما أن الله تعالى ليس مطلقا[٣٠].

ونود أن نكرر على سبيل الإصرار نقطة ذكرناها سلفا قبل أن نستطرد، وهى أن المنظور المسيحى المعتاد[٣١] يرى الطبيعة فى

٣٠ الحق أن الله سبحانه كخالق وملهم ومخلص لا يصح أن يتماهى مع الله مطلقا بما هو، كما أن الله جل وعلا بذاته لا يصح أن يختزل إلى وظائف الخلق والإلهام والخلاص.

٣١ المفهوم التراثى لا يمكن أن يتساوى مع تقييد كلى، وهو أمر بدهى واضح قامت عليه براهين شتى.

كليَتِها دنسة وملعونة من جرّاء السقوط وتبعاته من الفساد، ونتج عن ذلك الاعتقاد بأن مبرر وجود المسرات الحسية هو الحفاظ على النوع، ويرى المنظور الإسلامى المباهج فى إطار ما تسمح به الطبيعة فى حدود هيكل الدين، وأن لها صبغة تأملية وبركة تتعلق بالمثالات الربانية[٣٢]، والسؤال الذى يطرح نفسه للإسلام هو معرفة معنى المسرات الطبيعية الشريفة فى حدود إمكاناتهم، وليس قيمة أو معنى مسرة بعينها لشخص بعينه، أى الإنسان الذى شُرِّفَ بالإيمان والأركان والفضائل. أما المسيحيون فعندهم أن الفاصل بين 'الجسد' و'الروح' هو البديل الوحيد الذى لا يخفف منه إلا المستوى الجمالى فى فكرة 'العزاء الحسى' السطحية، ويضيف الإسلام إلى هذه الفكرة التى لا ينكرها على نسبيتها جانبين تعويضيين هما الروح التى تتجلى بالجسد، والجسد الذى يتجلى بالروح، وهى تكاملية مجدولة تشاكل فكرة أيقونة 'ين يانغ' الطاوية . وللإيجاز فإن المسيحيين يصرون على الزهد والتضحية والمسلمين يعتمدون على الشرف والبركة، ويجوز القول أيضا بأن المسيحيين يلقون بالثقل على عرضية الحاوى أو على مستوى التجلى، فى حين يلق المسلمون بالثقل على جوهرية المحتوى وفاعلية الرمزية، وينطوى العرفان على الاتجاهين كليهما ويتعالى عليهما[٣٣] .

٣٢ ﴿كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقاً قَالُواْ هَـٰذَا الَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُواْ بِهِ مُتَشَابِهاً وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾. البقرة ٢٥

٣٣ والحق أن الميلين كلاهما موجود فى كل الروحانيات التراثية.

ويرى اللاهوت المسيحى الإسلام بتفسيره الحرفى كما لو كان فضيحة مؤلمة[٣٤]، وترى اليهودية من منظور أشد التفاسير منطقية أن المسيحية حالة مشاكلة لما تصف به الإسلام[٣٥]، ولا مناص من أن تُفهَمَ كل من هذه الرسالات حسب منظورها ذاته وبموجب مقاصدها العميقة، وهى معقولية نابعة من بدهيات تغرب عن فقه الرسالات التى لا تملك استيعاب الحق الكامن فيها. ويدفع بنا ذلك إلى طرح منظور روحى يرى أن الظواهر التى تسم دينا بعينه ليست معايير تبرهن على مشروعيتها المطلقة، ولكن لها مقصد ربانى فى طرح منظور طريق إلى الخلاص، فنرى فى إطار 'منظومة الخلاص' المسيحية بمعنى أوبايا البوذية أن المسيح عليه السلام كان 'لا بد' أن يولد من عذراء، وبدون ذلك لن يتمكن من أن يظهر كربٍّ متجلٍّ، وحيث إنه تجلٍّ ربانى وهو بعينه تعريف للمسيحية كاستراتيجية للخلاص أوبايا، فقد كان على المسيح عليه السلام أن يكون فريدا حتى لا يكون خلاص إلا به، وهنا يتماهى المفهوم اللازمنى للكلمة الكلية لأسباب واضحة مع

٣٤ إلا أن ماسينيون قد دافع عن الإسلام بهذه الآية «فأجعلك أمة عظيمة وأباركك وأعظم اسمك، وتكون بركة... وتتبارك فيك جميع قبائل الأرض» التكوين ١٢ : ٢-٣. ويشتمل هذا الوعد الربانى على كل من كان من نسل إبراهيم عليه السلام بمن فيهم العرب، وهكذا يشتمل على الإسلام كذلك، وهو كذلك إلى حد أبعد للإسلام والمسيحية اللذين يمتدان إلى كل قبائل الأرض غير اليهودية، أى إن الدين الزائف لا يمكن أن يبرَّرَ بالوعد الربانى لإبراهيم عليه السلام.

٣٥ وقد شهد الله تعالى على جبل سيناء بأن طبيعته عز وجل ووحدانيته مطلقة لا تنقسم، والحق أن هذه الشهادة لا تعنى انتفاء وجود أسرار ربانية مثل التثليث، ولكنها تعنى أن الوحدانية برهان ذاتها وليس هناك إلا هى ولا يمكن أن يُضاف إليها شىء.

المسيح التاريخى. أما فى الإسلام فإن الأوبايا تقوم على فكرة أنه ليس هناك أوحد إلا الحق سواء من الناحية البرانية المفارقة المتعالية أم من الناحية الجوانية التوحيدية الباطنة، ولذا فلا 'حاجة' للرسول عليه الصلاة والسلام إلا أن يكون إنسانًا فحسب، وليس من سبب لأن يكون فريدا، فقد سبقه غيره من الرسل. وتتخذ الأوبايا فى اليهودية شكل تحالف بين الله سبحانه وبين مجتمع كهنوتى. وهناك أمثلة مشاكلة فى البراهمانية والشينتوية، ولذا تعين على إسرائيل أن 'تكون' 'شعب الله المختار' حيث إنها تجسد الإمكانية الأصولية للتحالف السماوى رغم ضرورة انتشار التوحيد الذى وجد حلا فى صور الدينين التوحيديين التاليين له[٣٦].

وحيث لم يكن من الضرورى لمحمد عليه الصلاة والسلام أن يقدم نفسه كتجلٍّ للمطلق بأكثر مما فعل إبراهيم وموسى عليهما السلام فقد ظل أسلوبه ساميًا حقًّا مثلهما، وهو أسلوب يرتبط بحميمية الأمور الإنسانية دون تجاهل دقائقها، بينما كان هناك عنصر فى المسيح عليه السلام يقربه من العالم الآرى بمشيئة ربانية، ألا وهو الميل فى طبيعته إلى تبسيط العوارض الإنسانية[٣٧]، وحقيقة أن المسيح عليه

٣٦ ذلك أن البوذية اضطرت إلى هجر عالم البراهمانية المغلق لأسباب مشاكلة أو بمعنى خاص.

٣٧ نأمل أن تكون طريقتنا فى التعبير واضحة بما يكفى للتعبير عن مقصدنا، فنحن مجبرون على تركيز الأمور بكلمات مفتاحية قد تبدو نائية عن كمال المعنى، وهكذا نقول إن المسيح عليه السلام الذى كان مقدرا له بالمشيئة أن يكون 'ربًّا آريا' كان فيه سمة آرية تجلى فى استقلاله عن الصور يونانية كانت أم هندوسية، وكان يناظر البوذا الذى قدر له أن يكون

السلام كان تجليا للمطلق قد أوحت إلى الغربيين بأن المطلق هو من هذا العالم بموجب عبادة الكون Cosmolatry اليونانية الرومانية القديمة، وهو الأمر الذى نفاه الإسلام قطعيًّا، فهو يعمل على صبغ كل ما على الأرض بأقصى قدر من النسبية، فالنار لا تحرق لأن 'الله سبحانه فحسب' هو من يجعلها حارقة، وهكذا دواليك. وقد أسهمت هذه الحقيقة فى منعطفات شتى من السعى وراء طغمة من المطلقات الأرضية الزائفة التى لا يمكن أن تتحقق رغم صيغها الانفجارية واختلاطها بالمفاهيم الماشيحانية حتى أصبحت زندقة، وكون الإسلام قد وصِف بالتبسيطية والعقم والتثاقل يعبر عن خطل مطلقية القيم الأرضية وأعمال الإنسان، ولكن حين يُرى الإسلام بشكل موضوعى ووضعى فإن السمات التى تطلق ذلك اللوم تتوخى محاولة تحقيق اتزان إنجيلى قبل أن تتوجه إلى الأحد المطلق جل جلاله. وينظر المسلمون إلى الزمن كدورة حول مركز لا يتحرك، ويمكن حتى أن تنعكس 'لو شاء الله' عز وجل، وليس للتاريخ أهمية إلا بمدى اتجاهه إلى أصله أو مدى انطلاقه نحو 'اليوم الآخر'، فالله عز شأنه هو الأول والآخر.

ويسعى الإسلام إلى إدماج حاسة المطلق بالتوازن لتحققه، ويشتمل

'ربًّا مغوليًّا' وقد اتسم بالمشيئة بسمة مغولية تجلت فى الأفقية التكرارية وسكينة تجليه وعمقه، أما عن 'استقلالية' الروح الآريوسية فلابد من تعيين ما إذا كانت كمالا أم نقصا بحسب الحال، شأنها شأن الصورية السامية ذاتها، والمسألة برمتها نسبية ولكن كل شىء يجب أن يوضع فى موضعه.

هذا التوازن على كل ما نحن عليه، وهكذا يمكن للفرد وللإنسان عموما أن يستمتع بكل ما هو حق طبيعى للإنسان باستثناء ما كان زهدا روحيا. وتميز المسيحية من ناحيتها بصبغة درامية فى الإحساس بالتسامى والتضحية عما تشعر به نحو التوازن على أساس الجانب الثانى، وتمدد الزهد على المجتمع بكامله خاصة فى الكنيسة اللاتينية، وهو من حقها بالتأكيد نتيجة لطبيعة الأوبايا التى تسببت فى اضطرابات تاريخية فى التوازن الاجتماعى كانت قاتلة ومقدرة بالمشيئة فى الوقت ذاته[٣٨].

ويرى المسلمون أن المسيحيين قد 'نَصَّروا الرب'، فمنذ مقدم المسيح عليه السلام لم يتسن عبادته سبحانه ولا فهمه إلا بدلالة 'الإنسان الرب' حتى اتهموا من فَهِمَ الله تعالى أو عبده بدون المسيح حتى قبل رسالته بالجهل بالله سبحانه، ومن عبده بدون عيسى أو بدون الاعتراف بأن عيسى إلهٌ يكون عدوا لعيسى ولله تقدس وتعالى، حتى لو جمع بين محبة الإله الواحد سبحانه وبين حب عيسى ومريم عليها السلام وهو ما يفعله المسلمون حقا، وهكذا رأى المسلمون أن المسيحيين قد 'صادروا' على عبادة الإله الواحد لحساب عبادة

٣٨ الإنسانية الأوروبية تنطوى على أمر بروميثى ومأساوى، وقد احتاجت دينا يستطيع أن يتجاوز طبيعة أرباب اليونانيين والجرمانيين وأبطالهم، ثم إن العبقرية المبدعة فيها تعنى احتياجا إلى 'حرق المعبودات'، ومنها انبثق ميلهم إلى الإنكار والتغيير، وقد قدَّمت النهضة برهانا بيّنًا ومثالا مدهشا عليه، ناهيك عما حدث فى زماننا من جرَّائها على مستوى أحط بما لا يقاس. وليس سوى 'الإنسان' من يتحمل الجريرة.

قصرية مطلقة لرجل ربانى بعينه إلى درجة الكفر بالأديان الأسبق، أما الإسلام فيقِرُّ برسل التوحيد جميعا قبل المسيح عليه السلام فى حين يتبَنَّى بدوره قصرا فيما تعلق بما بقى من زمن فى دورة الإنسانية التى جاء فيها. ومن المهم أن نراعى أن البرهان الدامغ على 'حق المطلق' كإله واحد يستلزم إنسانا متميزا مثل محمد عليه الصلاة والسلام، بمعنى أنه برهان كافٍ بذاته ولا بد أن يُفهم على أنه كافٍ حتى إن ظهور رسول فائق القوى Super-Human لن يضيف إليه جديدا.

ولو بدأنا من فكرة أن كل دين قائم على وحى ينبثق من الوعى اللانهائى ذاته أو من المشيئة الربانية فى الجذب والتوازن، فيمكن القول كما سبق لنا مرارا أن المسيحية قد قامت على معجزة مخلِّصة، وأن الإسلام قد قام على الحق المنجِّى، أى إن المنظور المسيحى يعتنق فكرة أن الميلاد من عذراء هو فحسب البرهان على صحة الدين المسيحى[٣٩]، فى حين أن المنظور الإسلامى يرى أن هذه المعجزة برهان على أن القدرة الربانية قد شاءت بها، ولكنها لم تكن ولن تكون معيارا للسلطان الربانى ولا هى الضامن الوحيد للحق المطلق بحيث تجب جانبا من جوانب البرهان الميتافيزيقى. وباختصار فإن

٣٩ ما يتمخض عن هذا المنظور ضمنيًا أمور على شاكلة أن المذهب الفيدانتى باطل حيث إن المسيح الذى وُلِدَ من عذراء لم يناد به، وحيث إن باداريانا الذى بشر به لم يولد من عذراء، ويجب أن نضيف على كل حال أن الدفوع الفيدانتية قد بزغت متناثرة فى الميتافيزيقا والأسرارية المسيحية من ناحية، ومن ناحية أخرى أن الحق فى الأطروحات الأرسطوطاليسية أو الأفلاطونية التى وردت على المسيحيين الأوائل جعلت من يفهم منهم يصبغها بالمسيحية، وهو ما يصل إلى القول بأن الحق ينهل من الكلمة الأزلية.

الإسلام يسعى إلى اجتناب الانطباع بأن ذلك الحق أو ذلك البرهان منبثق عن الطبيعة الفائقة لحامل الرسالة[٤٠]، مما يجعل الأمر كما لو كان تنزه وتعالى 'غيورًا' من خلفائه فى الأرض بالمعنى التوراتى الاستعارى للكلمة، وأنه سبحانه يهتم بجلاء أوَّليته المطلقة وصمديته الجوهرية، وهذه 'الغيرة' منطقية وأنطولوجية قحة، فهى قائمة على طبيعة الأمور التى لا يمكن أن يفلت منها شىء فى نهاية المطاف شأنها شأن الرحمة، حيث إن الحق الربانى يحتكم جوهريا على صفة الخلاص التى تعوض عن الرحابة والجلال الربانى، وهذه الصفة المخلِّصة للحق المحض هى مقولة الإسلام العظمى إلى جانب واحديته سبحانه.

ويدفع المسلمون بمسألة معرفة ما إذا كان الله جل شأنه يمكن أن يجعل من نفسه إنسانا بالمعنى الذى يفهمه المسيحيون وليس ما إذا كان المسيح هو الله، ولو نظر المرء إلى الله سبحانه كما ينظر المسلمون إليه، أى من منظور المطلقية، فإنه تقدس وتعالى بما هو لن يصبح إنسانا لأن المطلق الصمد لا يكون عرضيًا، لكن الله عز وجل قد أصبح تجليا فى التثليث المسيحى لأن التجلى متوقع وكامن فى المبدإ، وهو ما يُعدُّ من منظور الإسلام نسبية لا تليق بالمطلق، وينطبق الأمر نفسه على مذهب الولاية الهندوسى أفاتارا ولكن ليس على آتما ذاته حيث

٤٠ من نافلة القول أن المسألة ليست تحدى الظهور الفجائى للأوبايا المسيحية ولكنها التحسب لمقولة ضمنية عن ظاهرة الإسلام، والتى تمثل فى كليتها تصحيحا وإعادة توازن للمركزية الطوعية المسيحية.

إنه يستبعد كل ما كان مايا ويتعالى عليه. وحينما نجد أن التجلى كان ماثلا فى المبدإ فذلك يعنى أن المبدأ يُعَايَرُ بالتجلى وليس بمطلقيته، وغاية الوجود فى الإسلام هى أن يعتقد فى هذه المطلقية كى يكون رسالة الجوهر الواحد اللازمنى. وقد قُدِّر لهذا الحق أن يتخذ صورة فى الدورة التوحيدية أيا كانت مشروعية وقيمة وجهات النظر الممكنة الأخرى.

والمنظور العقدى هو أن الخلاف بين المسيحية والإسلام لا يمكن اختزاله، ولكنه من المنظور الميتافيزيقى والأسرارى لا يعدو أمرا نسبيًا، مثلما تختلف نقطتان على محيط دائرة تنسق أوضاعهما وتوحدهما بمجرد إدراك وجودها. ولا يصح إغفال أن العقائد هى صور مفتاحية للنور الذى يتعالى على الصور، والتسليم بعقيدة يعنى التسليم بصورة، وهو بالتالى تحديدٌ وقصر، ولكنه لا يمكن احتواؤه .Spiritus Autem Ubi Vult Spirat

وربما كان بعض التوضيح لازما فى هذا السياق عن الصوفية، فقد قيل بتوكيد يثير الدهشة إن الصوفية الأولى لم تعرف إلا المخافة، وإن صوفية المحبة قد جاءت فيما بعد ثم صوفية المعرفة، ويوحى هذا الاطراد الموصوف بتطور رُسِمَت مراحله فى نطاق نفوذ فكرٍ أجنبى. والحق أن هذا التتابع الثلاثى يناظر الانعكاسات الدورية الطبيعية للفرضيات الروحية التى يشتمل عليها الإسلام، فما كان مقاما أعلى من حيث المبدأ يقع فى آخر التتابع، وقد يوحى هذا

بالاطراد بالضرورة إذا لم يفهم المرء أسباب الظواهر، وكذلك إذا تجاهل أن العناصر الثلاثة 'المخافة والمحبة والمعرفة' قد وجدت من أول الأمر حتى فى شخص الرسول عليه الصلاة والسلام كما يشهد القرآن الكريم والسُّنَّة وإلا ما ازدهرت فى صورة مذاهب وطرق شتى.

ونلحظ هنا حركتين متوازيتين تعويضيتين، إحداهما انحطاط الجماعة فى ابتعادها عن الأصول، إلا أن هناك اطرادا فى ازدهار التتابع المذكور رغم عدم ازدهار الروحانية ذاتها، بمعنى أن القيم الضمنية فى الأصول تنتشر فى النطاق المذهبى فتصبح صريحة بما يبرر القول بأن هناك نوعًا من الازدهار المطرد فى مناخ من التدهور العام. وهذه ظاهرة تترى فى الدورات الدينية كافة بما فيها البوذية[٤١]، وهذا هو السبب فى أن يظهر مجددون فى قلب كل دين وهم 'الأنبياء' بمعنى مشتق ثانوى[٤٢]، وقد ظهر فى الإسلام رابعة العدوية وذو

٤١ أصبح التراث البوذى فى خطر من الاختزال المطرد إلى نظام رهبانى بلا إمكانية للانتشار والتواصل مع العالم بعد وفاة البوذا بخمسة قرون وإن لم يكن فى خطر الزوال، واجتمعت الجهود حول طريق التأمل الصامت براتييكابودها، وتدخل طريق الباب الواسع ماهايانا بفكرته عن تجسد الزهد البطولى والتعاطف الفعال بودهيساتفا، ويمكن أن نذكر أن 'الشفقة' البوذية تعنى المعرفة الكلية جوهريًّا، وليست مسألة انفعالية عرضية ولا هى فعل ظاهرى بالطبع، ولكنها مشاركة بالوعى فى بعد الوجود أى الجمال أو الرحمة، وهذا جانب من الجوانب الجوهرية لله تعالى كما يقول ابن عربى.

٤٢ من قبيل الفجاجة أن نضاهيهم 'بالمصلحين' الذين تنحصر وظيفتهم فى العكس تماما، وقد سمعنا ما قيل عن أنه لو لم يأت القديس فرانسيس لاضطر المسيح إلى العودة، وهى صياغة رمزية توحى بوضوح بماهية وظيفتهم.

النون المصرى والنفرى والغزالى وعبد القادر الجيلانى وابن عربى والإمام الشاذلى وجلال الدين الرومى وغيرهم.

وقد كان السبب المتناقض وراء هذه الظاهرة هو ازدهار منظور المحبة الذى يفترض مناخا إنسانيا صقله منظور المخافة[٤٣]، وظهور منظور العرفان يفترض مناخا مغمورا بالمحبة، أى إن الدين لا بد أن يمضى زمنا فى تشكيل صورة إنسانيته التى يمكن أن يعكسها لإثراء ذلك المناخ بأنماط عدة من المشارب الروحية، ويسرى الأمر ذاته على الفنون الشعائرية والكهانة عموما.

وقد تجلى الثالوث الصوفى 'المخافة والمحبة والمعرفة' فى الأديان السامية الثلاثة، واشتمل كل منها على الصيغ الثلاث المذكورة بدرجات تختلف فى معالجتها، فقد بدأت فى المسيحية مع آباء الصحراء، ثم ازدهرت مرة أخرى فى العصور الوسطى تحت شعار 'الأم العذراء'، وتجلت منها بعد ذلك بشكل حرج مظاهر الغنوص فى مناخ منكب على الإحسان، وظهرت بشكل ملحوظ فى نساك وادى الراين والمدرسية بما فيها الثيوزوفية الألمانية فى شكل يقرب من الغربة الروحية إضافة إلى بعض الجماعات المنفصلة.

٤٣ لا مجال للمرء هنا للدفع بأن كثيرا من الأحاديث تعالج المحبة وأنها قطعا وجدت فى بداية الإسلام، وليس هناك ذكر صريح للمحبة فى مسلمات التصوف الأول التى قامت على التوبة والترقِّى فى المقامات، ويقول محي الدين بن عربى إن الإسلام دين المحبة، وقال فى رباعية شهيرة له ...الحب دينى وإيمانى، وهذا يصح على النتائج وليس على الدفوع المذهبية. 'فالخمر' و'الليل' و'السكر التأملى' و'الأنثوية الباطنة الرحيمة' تدخل جميعا فى موازنات الجوانية.

أما فى اليهودية فقد كانت حقبة الأسفار الخمسة هى زمان المزامير ونشيد الأنشاد، ولم يتأت للقباليين أن يزدهروا قبل العصور الوسطى[٤٤]، ولا بد من تذكُّر أن اليهودية فى هذا السياق تضع الثقل على العلاقة بين رب الجنود وشعب إسرائيل، وهو على إجماله منظور الإيمان والمخافة، ومخافة الله هى المناخ الذى تبزغ فيه المحبة والمعرفة ولا مناص لهما من الظهور[٤٥]، وقد كانت المحبة فيها مرتبطة بالرجاء.

وتلق المسيحية بالثقل بدهيا لا على الطبيعة الربانية بل على التجلى الربانى المخلِّص، وهو مفهوم للمحبة التى تشكل بدورها مهدا لمنظور المخافة والعرفان، والإسلام فى نهاية سلسلة الأديان الإبراهيمية يلق الثقل على التوحيد والنتائج الإنسانية التى انبثقت عنه، ويمثل مفهوم الإيمان أو المعرفة حسب الحال[٤٦]، ونحن نذكر هذه الأمور لا لكى نعرف معنى المنظور الدينى مرة أخرى بل لكى نشير إلى حقيقة أنها تحتوى على بعضها البعض.

٤٤ وقد كان فيلون السكندرى أفلاطونيًا لا قباليًا.

٤٥ هذه التعريفات مقاربات منضبطة وتقريبية معا، فيكاد يستحيل الوفاء بكل الظلال اللازمة للمعنى فى كلمات قليلات.

٤٦ الحق أن كثيرا من الأحاديث النبوية ترى فى محبة الله سبحانه وفى الخوف من الذنوب أو من العالم معيار الإيمان الصادق الذى يظل مكبوتا بطبيعته، ولكن لنتذكر حسن البصرى المتحدث الجليل باسم الصوفية الوليدة حين يقول من عرف الله سبحانه أحبه، ومن عرف الدنيا فرَّ منها.

إن جوهر المعرفة هو معرفة الجوهر، فجوهر الإنسان هو الذكاء أو هو أعمق وظيفة حقيقية فيه لفهم الجوهر الربانى، والطبيعة الأصولية لذكائنا هى التمييز بين الجوهرى والعرضى وليس الفهم القاصر على العرضية، وحين يدرك الذكاء الحوادث فإنه يراها فى العلاقة مع الجوهر الذى تعكسه، فمن رأى قطرة قد رأى الماء كذلك، ولا بد للذكاء أن يخو النحو ذاته فى العلاقة بالجوهر بما هو[٤٧].

والحديث عن الجوهر الربانى بالضرورة حديث عن امتداده الأنطولوجى، حيث إن من يتكلم يستق من ذلك الامتداد الذى هو الوجود، أى النسبية فى صيغتها المتجلية أو هى مايا الكونية. ويمتد الجوهر ذاته فى طبقات النسبية فى إهاب الإشعاع والترددات، يصطحبها فى المراتب الأدنى للحقيقة صورتان من الانبثاق، إحداهما حركية مشعَّة والأخرى سكونية منقطعة منتجة، وما لم يكن الإشعاع والتردد نائيين عن الجوهر فى طبقات النسبية ما كان للعالم وجود.

٤٧ وقد جرى العرف خطأً أم صوابًا باستخدام اصطلاحى Substance و Essence باعتبارهما مترادفين، ولكنهما يختلفان من حيث إن Substance تعنى الطبيعة الكامنة الثابتة للحقيقة الأساسية، بينما تعنى Essence الحقيقة بما هى أى 'الوجود'، كما تعنى بشكل ثانوى الطبيعة الأصولية للشىء مطلقا. وتعنى فكرة Essence امتيازا بانقطاعها عن الحوادث، فى حين أن فكرة Substance تعنى نوعا من التواصل مع العوارض، ولذا نستخدمها حين نتحدث عن مايا.

ويتطلب إشعاع نور الله سبحانه، لو جاز التعبير، عنصرا يجعله ممكنا ويعيننا على تفسير لماذا لم يبق الجوهر 'كنزا مخفيًا' مقصورا، وهذا العنصر الذى ينوِّعُ ويُظهِرُ ما هو إلا مايا التى يمكن أن تُعَرَّف طبيعتها بمصطلحات متنوعة مثل النسبية والعوارض والتنوع والانفصالية والتشيؤ والظهور وغيرها، وحتى إن مصطلح الوحى يجوز استخدامه بمعنى عام.

ويوجد الجوهر فى كل ما 'وُجِدَ'، وبدونه لن يوجد إلا لاشيئية محضة، وحقيقة أن الأشياء 'توجد' هى أنها وجِدت بفضل 'الوجود' بأقصى ما يمكن أن تحمله الكلمة من معنى[48]، وينتج هذا 'الوجود' أو النسبية من الجوهر بموجب لانهائيته، وهذا للقول بأن الحقيقة الربانية لن تكون ما هى إذا لم تنطو على البعد التناقضى لميول تتجه إلى اللاشيئية التى لا تطولها أبدًا. فاللاشيئية ليس لها حقيقة إلا الإشارة العكسية إلى الوجود بشكل غير مباشر تماما[49].

وهناك ازدواجية أولية تتمثل فى جوهر مايا ونسبيتها، وهى من حيث المبدأ منطوية فيها ولكنها خارج حقيقتها المطلقة، وتشتمل مايا على جانبى الإشعاع والتردد المذكورين توا، أى 'الروح القدس'

٤٨ وذلك حتى إن المرء يجوز أن يتحدث عن 'وجود الله سبحانه'. وما يهم فى مسألة الاصطلاحات هو أن نعرف بموجب أى شىء 'يوجد' واقع ما؟ فلو كان بموجب المطلق فهو شىء منسوب، وإذا كان بموجب اللاشيئية فهو مجرد واقع، وقد يستحيل إلى مبدإ إلى جانب كونه تجليًا، وينطلق معنى 'الوجود' فى لاوعى اللغة الحالية من الفراغ النسبى المجرد دون أن يتطرق إلى المعنى الإيجابى الملموس للخواء أو الغيب الذى هو الله سبحانه.

٤٩ وذلك على شاكلة مفهوم 'طريقة الحياة Style of Life' فى الحياة الحديثة.

و'الابن'[٥٠] وقد تحققا فى مايا وبها. ولو عبَّرنا بمصطلح الهندسة لقلنا إن الجوهر مركز والإشعاع أنصاف أقطار والتردد أو الصور والوجود أو 'العذراء' هى دائرة وسطح يتمكن فيه التجلى.

ومايا الربانية قبل كونية وكونية معا، وتشتمل بالضرورة على القوى والوظائف التالية، أولا وظيفة التفاصل والمفارقة بدءًا من فصل الذات عن الموضوع بغرض تمهيد مستوى من التجلى للوظيفتين التاليتين وهما الإشعاع والتردد اللذان يناظرهما الشكل فى المكان والحركة فى الزمن، والنسبية من المنظور الربانى هى المجال الذى يتحقق فيه الإشعاع والتردد كمبادئ أو مثالات، وكذلك يعكس مستوى آخر من الفيض الربانى أوغل فى النسبية من الأول، ألا وهو الكون بأكمله هبوطا إلى نقطة نهاية التجلى وهى عالم المادة، وهكذا عَبَرَ التجلى فى هبوطه من العالم الملائكى على العالم الحيوى إلى العالم المادى، وسوف ينتج صيغا متوافقة من الإشعاع والتردد فى كل مستوى أنطولوجى أو كونى بحسب الصيغة المناسبة، والمطلق

٥٠ ولا ينتمى إلى المسيحية الرأى القائل إن العلاقات الأقنومية التثليثية هى المطلق، وقد جاء إلينا هذا الرأى من مصدر من الكنيسة الأرثوذكسية لا الكاثوليكية، ولكنها قد تكون 'تساميا' تعبيريًّا لا بطبيعتها. ويرى المدرسيون أن الحقيقة الربانية ليست مطلقة محضة ولا هى نسبية تماما ولكنها تشتمل على المطلقية والنسبية معا، إلا أن اللاهوتيين يأنفون عن فهم الأهمية الكاملة للاصطلاحين حيث إنهم لا يتطرقون إلى النتائج التى تمخض عنهما، وسوف ننتهز هذه الفرصة لكى نقول إن الأقانيم تتسم بصبغة تشخيصية أو هى 'أوجهٌ' أضفى عليها الجوهر بعض صفات ذاته، وذلك لا يجبُّ وجودهم، وهم صيغ من الجوهر فى منظور العلاقات كما يقول صابيلوس.

أو الجوهر بما هو سوف يكون كامنا فى كل التجليات الثانوية كافة. وسوف تكون مايا فى عالم المادة هى مستوى 'المكان والزمان'، وسوف يكون الجوهر القابل أثيرا، وسيكون الإشعاع طاقة. ولا حاجة للقول أن هناك تطبيقات أكثر تحديدا للرمزية ذاتها باعتبار أن كل المادة وكل الصور وكل الحركات والتحولات تشير بتناظرها إلى المبادئ الثلاثة الفعالة، وهى المفارقة والإشعاع والتردد، وتشير إلى تكاملية 'الزمان والمكان'، أو هى 'الامتداد والدوام' بشكل ملموس، إلا أن هناك فى النسبية أو الوجود بما هو Ex-Sistence[٥١] بعدين أحدهما التوسع والحفظ وثانيهما التحول والتخثر أو التصلب، ومن هنا جاءت التكاملات بين العوالم والدورات على كل المستويات فى الكون، أما من جهة الله تعالى فإن عنصر 'المكان' هو مايا فيما احتوت أو حَفِظَت من الإمكانات، وعنصر 'الزمن' هو مايا فيما غيَّرَ منها وخَثَّر، والجانب الأول تأملى باطنى والثانى برانى فعال، أى إن الأول مايا تتأمل فى الوجود الأرضى اللاممتايز لإمكانات الجوهر، والثانى يحقق هذه الإمكانات فى تجليها الكونى المتمايز.

ودور النسبية جوهريًّا هو إنتاج تتابع المراتب أى إنشاء بنية النظام الكونى، ومن المهم أن نفهم أن هذه المستويات أو المراتب مفارقة بلا

٥١ وقد سمحنا لنفسنا بهذا التجديد الإملائى للإشارة إلى أننا لا نتناول الوجود بمعناه الدارج الذى ينتمى إلى التجلى الكونى.

تواصل، وتتجه إلى أن تكون أكثر انفصالا كلما اقتربت من الجوهر، فلا يتواصل العالم المادى مع العالم الحيوى الذى يتخلله ويحيط به بشكل ما، وليس بينهما معيار مشترك أو يكاد، إذ تتجاوز إمكانات هذا العالم الحيوى إمكانات المكان والمادة، ويطَّرِد عدم التناسب عندما نضاهى بين المخلوق والخالق، ونقول 'يكاد' لأن الميتافيزيقا وليس اللاهوت هى من ترى أن هناك تساويا بينهما بموجب نسبيتهما المشتركة، أى إن كليهما فى حيز مايا. ومايا بدورها تمَّحى أمام الجوهر المطلق، أى الغيب المطلق بما هو، إلا أن هذه الطريقة فى رؤية الأمور تقع فيما وراء منظور اللاهوت[٥٢]، حيث إنه ملزم باعتبار علاقة المبدإ الربانى بالعالم وعلى الخصوص بالإنسان. وهذا المنظور ذاته والحقيقة التى يعبر عنها هو الذى ألزمنا بتكرار فكرة 'المطلق النسبى' التناقضية التى تصلك الأسماع ولكنها تعبير مفيد ميتافيزيقيًّا. والهفوة التى تظهر فى مناخ أديان التوحيد هى فكرة وجود حرية ربانية قادرة بموجب مطلقيتها على عدم خلق العالم أو على خلقه بلا غاية جوهرية، والتى تكررت على نطاق أقل وتزيُّد أكثر فى خطإ الأشاعرة عن قدرة ربانية تعاقب الصالح وتكافئ الطالح 'بمشيئة الله سبحانه'، وما جهلوه فى القضية الأولى أن الضرورة هى صفة مكملة للحرية[٥٣] وليس القصر، وما جهلوه فى الثانية هو أنه سبحانه الخير

٥٢ كان مايستر إيكهارت على تمام الوعى بهذه الأسرارية، ولا شك أنه لم يكن فريدا فى ذلك الإطار المدرسى الأسرارى.
٥٣ الحرية صفة اللانهائى والجوهرية أو الضرورة صفة المطلق.

وبالتالى العدل وهو صفة مكملة لكلية القدرة[٥٤] وليس العجز ولا الاستسلام، وضرورة الفضائل عند الإنسان الصالح ليست قيداً، ولو كان جل وعلا يفعل ما يترتب على كماله فلا يملك أن يكون على عكس ذلك، أى أن يمتنع عن خلق العالم أو أن يعاقب الأبرياء، وليس ذلك من جراء نقص فى الحرية ولا فى القدرة. وتعنى خيرية الله تعالى أن رحمته فوق عدله وليست تحته، وتعنى حريته تقدس وتعالى أنه يخلق كل شيء بقدر ولكن لا تعنى أن يتوقف عن الخلق. وتعاليه عن الخليقة أمر فى جوهره اللاممتايز وبدونه لا خلق له ولا صفات.

وليس فى العالم السماوى ظواهر حرمانية 'لامتدادات العدم' التى يحق عليها اسم 'الشر'، فالشر بما هو يتأصل على مستوى العالم الحيوى ويمتد حتى العالم المادى[٥٥]، وهكذا يحتبس فى عالم الصور والتحولات فحسب. وكما أسلفنا القول فى مناسبات عدة بأن الشر يحدث نتيجة التنائى الذى يفصل العالم الصورى عن المبدإ اللاصورى، أى إن الصور تنطوى بطبيعتها على خطر الانقطاع عن المبدإ أو الجوهر والجحود به، وحينما يتحقق ذلك الخطر بما كان احتمالا للانقطاع والجحود فى الوجود فإن عنصر الإشعاع يتحول

٥٤ إن الله سبحانه عادل لا لأنه مدين للإنسان ببعض التبرير ولكن لأنه خير ولا يملك أن يكون ظالما.

٥٥ يقول القرآن إن الشيطان جنى وليس ملاكا، فقد خُلق مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ الرحمن ١٥ وليس من 'النور'.

عن الله سبحانه، وتصير الصور أوثانًا وهمية مستقلة بذاتها، وليست الصورة إلا تفردًا، فالفرد يميل إلى السعى إلى غايته فى ذاته وفى طبيعته العرضية لا فى مبدئه ولا فى الذات العلية[٥٦]. والصدمة العكسية تتلخص فى أن تواترَ صورٍ طبيعيةٍ أو كاملةٍ وصورٍ حسنةٍ من جانب أو آخر يشوبه صورٌ حرمانيةٌ زائفةٌ وصورٌ قبيحةٌ وحشيةٌ على المستوى النفسىّ والعضوىّ، فالقبح ضريبةُ الحمقِ الأنطولوجى، والميل إلى الشر هو الإشعاع منحرفا أو مقلوبا، وصورة الشر هى الصورة الزائفة المقلوبة، وهى الشيطان، وهى بالتالى الخطيئة والذنب على كافة المستويات وليس فى مستوى الأخلاقية فحسب.

ومايا الصورية ليست ربانية ولا ملائكية وتفرز سحرا مجمّدًا فاصِلا يُفرِّقُ ولا يُجمِّع، ومن ثم تنحرف فى سياقها، ذلك أنها قد تناءت عن المبدإ أو الجوهر وطاشت بعيدا نحو اللاشيئية حتى لو كانت لافتة على الطريق فحسب وليست حقيقة ملموسة. واللاشيئية بشكل ما هى لغز الميتافيزيقا الوحيد، ذلك أنها لا شىء إلا أنها موضوع للفكر، أو حتى هى أمر قد يميل المرء إليه، فاللاشيئية هى 'خطيئة مايا' التى تسبغ عليها غموضا ينبثق عن أسرار 'حوّاء ومريم'، أو هى 'الأنثى الخالدة' التى تغرى وتخلص فى آن.

وهذا الغموض نسبىٌّ تماما وبعيدٌ عن التماثل ولا يشوب مايا بأى طريق كان، ويقول نشيد الأنشاد «أنا سوداء وجميلة»، كما يقول

٥٦ وقد كان الشيطان أول من قال 'أنا' فى منظور بعض الصوفيين.

«كلك جميل يا حبيبتى ليس فيك عيبة»، فمجد مريم يمحو خطيئة حواء، أى إنه لا وجود للشر فى اتساع الوجود ومن فوقه ومن قبله القمة الربانية، والوجود الكلى المنوط بمسرحية من الحُجُبِ والكشوف التى لا تُحصى عُذريٌّ على الدوام، طاهر على الدوام رغم أنه أم الترددات التى تصدر من الجوهر.

***

يتحلى الصليب الكاثوليكى بثالوث ينطبع على رابوع، وفى حين كان الثالوث هو حقا الثالوث المسيحى إلا أن المقام الرابع هو كلمة آمين Amen. وقد يقترح المرء أن عدم التماثل أو عدم التجانس يُعَوِّضه أن كلمة آمين تمثل دعاء الكنيسة، أى الجسد الأسرارى للمسيح عليه السلام باعتباره امتدادا وجوديا لله سبحانه، ولكن يمكن القول أيضا بأن ذلك المقام الرابع ينتمى إلى العذراء المباركة عروس الروح القدس التى تشارك فى إسباغ الخلاص، أى مايا الإنسانية الربانية معا. والواقع أن هذا هو معنى آمين ذاتها لو سلَّمنا بأنها تعبر عن تسبيحة مريم عليها السلام Fiat.

ولا يُمثِّل اللون الأسود للمحبوبة فى نشيد الأنشاد الذى وجد فى كثير من صور العذراء عليها السلام جانب الغموض أكثر من تمثيله لجانب 'محو الذات'[٥٧]. فالنسبية فى الثالوث لا تتجسد لأنها فى الفضاء

٥٧ يقال عن حكايةِ مجنون ليلى التى تسامت فيه ليلى إلى المحبوب الباطن حتى نسى ليلى الأرضية، ويقال إن هناك من يلومون المجنون على حبه لامرأة سوداء، وليس هذا بلا معنى فى السياق المذهبى الذى يهمنا هنا.

الذى تجسد فيه التشخصات، وهى كذلك فى الكون، وليست مايا هى الإشعاع ولا الصورة ولكنها مبدأ الانعكاس أو حاويته، وندرك نحن على الأرض الأشياء وتغيراتها ولكنا لا ندرك المكان والزمن مباشرة، وإن لم تكن مريم أقنوما [٥٨] فلن يمكن أن تكون 'عروسا' للإشعاع الربانى ولا 'أمًّا' لصورة الرب [٥٩].

وقد أصبح دعاء باسم الآب والابن والروح القدس آمين أقنوما بفضل توازنه والإشارة التى انطوى عليها، فالميتافيزيقا تُماهى بين مايا وكلمة الخلق 'كن' أى فعل الخلق التى كانت نتيجته وبالتالى كانت امتدادا أقنوميا له. و»الله محبة... وخلق العالم بالحب«، وهو الحب الذى أضاء فى ليل العدم، أو عكس نفسه 'خارجه تنزه وتعالى' حتى يطوى العدم نفسه كوهم يتسلل فى خضم الحقيقة الربانية.

وسواء أكانت المحبة فى الله أم فى الكون فإنها تنطوى على الخير والجمال، والجمال ينتمى إلى الشكل والصورة والتردد، وينتمى الخير إلى الطاقة والفعل والإشعاع، وتنتمى الظواهر الكونية جميعا إلى

٥٨ ليس اللاهوت مجالا مناسبا للتحسب لسر مريم عليها السلام فهو لا يعمل إلا بالأفكار البسيطة النافعة الواضحة المعنى، وهى فى صيغتها الفلسفية يمكن أن تُحسِّن من البنية التى نطرحها ولكنها لا تملك تجاوزها رغم أنها يمكن أن تخرج عن هذه البنية بشكل عرضى.

٥٩ وقد تلقت الأخت مستشيلد من ماندبورج فى القرن الثالث عشر إلهاما من العذراء المباركة يشهد على صفتها كأقنوم بهذه الكلمات «وهناك كنت الزوجة الوحيدة فى الثالوث المقدس وكنت أم القديسين الذين حملتهم أمام الله حتى لا يسقطوا كما سقط كثير غيرهم، وهكذا كنت أما لكثير من الأبناء النبلاء وامتلأ ثديى بلبن الرحمة الحق الصافى حتى غذيت الأنبياء وشهدوا على ذلك قبل مولد المسيح الرب». Das Fliessende Licht Der Gottheit, 1:22

قطبية هذا المحور سواء أكان بشكل مباشر أم غير مباشر، أو كان سلبيا أم إيجابيًا، أو كان مانحا أم مانعا. وليست مايا الربانية هى التى تصنع ظواهر الحرمان مباشرة، فهى تنتحب عليها من وراء حجابها، وتجهش للشروخ التى تصوغ صيغ الشر أو العبث الذى لا تملك اجتنابه وإمكانية الانحراف والتنائى المُفسِد. والشر ضريبة نسبية الوجود، إلا أن الوجود يعوض سلفا عن الشر بطبيعته الربانية المنتصرة، فقد غُفِرَ لحواء وانتصرت فى مريم عليها السلام.

ويقول تراث إسلامى إن حواء فقدت جمالها بعد السقوط من الفردوس، لكن مريم عليها السلام أضفت عليها 'صبغة رضوانية'، وحتى لو لم نحتكم إلى مرجعية لتكاملية حواء ومريم إلا أنه يمكن أن نطبق على حواء وحدها رمزية غموض مايا فى الخطيئة وافتقاد الجمال، ومن ناحية أخرى استعادة كمالها وجمالها الخالد فى مريم الذى يُسبَغ على المختارين[٦٠].

ويتبدى الإشكال الكوزمولوجى بكامله فى السياق التالى، إن لانهائية الجوهر الربانى تستلزم النسبية أو الوجود وتنتجه، والوجود يستلزم أو ينتج التجليات الكونية أو حتى يكونها، كما ينطوى على سر التنائى عنه سبحانه، ومن ثم يظهر الشر، فالله فحسب هو الخير المحض.

٦٠ وكما قال دانتى إن حواء قد استعادت فى الأبدية جمالها القديم بعد جرحها الذى ضَمَّدته مريم وداوته. الفردوس. ٣٢:٤، ويمكن أيضا أن نذكر أنه لو كانت مريم هى مايا فى حقيقتها السماوية فإن حواء تمثل مايا فى إهاب الغموض وكذلك فى انتصارها النهائى، أى الخير الأصولى.

وبتعبير آخر إن الإنكار الواضح لهذا الخير لا بد أن يحدث على مستوًى بعينه بموجب أن الإمكانات الربانية لا حدود لها، والشر الذى قد يبدو حقيقيا فى نطاق محدود رغم أنه وهمىٌّ ميتافيزيقيا لا يعدو شظية من خير جامع يعوضه ويذيبه فى مركز وجوده، وهو مركز يتجاوز العرضية حيث يكف الشر عن أن يكون شرا.

والله تعالى هو الخير الأسمى الذى يشاء بالخير النسبى، أى إن النسبية التى تلازم خيريته سبحانه ضريبتها الشر، وتفشل المقولة التى تدفع بأن 'الخير' ليس إلا فكرة أخلاقية وأمرٌ يدعو إلى أن يتحسَّب الإنسان لعاملين، أولا أن الخير حقيقة كونية وليس الخير الأخلاقى منها إلا تطبيقا بين تطبيقات أخرى، وثانيا أن القول بأن شيئا ما يدعو إلى تقدير الإنسان لا معنى له إلا بشرط عدم تجاهل أن الإنسان بطبيعته مفطور على تقدير الأمور حق قدرها. والأفكار الكامنة فى جوهر الإنسان حقيقية بالضرورة، ولا يخطئ إلا الفرد الذى يطبقها بطريقة خطأ، ومسألة أن العاطفة تجد سعادة فى فكرة الخير لا تثبت كفاءة هذه الفكرة بأى طريق كان، أو أنها خالية من المعنى أو أنها أسمار فحسب، فالخير ليس قيمة لأن الإنسان يحبه بل إن الإنسان يحب الخير لأنه قيمة، أو بتعبير آخر إن قيمة ما لا تُعد 'خيرا' لأن الإنسان يحبها، ولكنها تُعد 'خيرا' بموجب صفاتها الموضوعية فى الصدق والسعادة سواء أكانت مباشرة أم غير مباشرة. ولم يخترع الإنسان الحق ولا الرضوان، وكون الإنسان يميل إليها بالعقل أو

بالإرادة أو بالعاطفة لا تأثير له على حقيقتها الموضوعية.

وكما أسلفنا القول فإن الشر ضريبة الخير، ومن العبث أن يقبل الإنسان أو يرغب خيرا نسبيا دون أن يقبل فى الآن ذاته حتمية الشر لا شرا بعينه، فكل إنسان بطبيعته يقبل الخير النسبى بطريق أو آخر، ولا مندوحة له عن قبول الشر بموجب تساميه عليه. ويكون المرء إنسانا تماما إذا هو راعى استحالة اجتناب العبث من ناحية، ومن ناحية أخرى حرر نفسه من العبث بالتمييز بين العرضى والجوهرى، وهو تمييز منتصر لرسالة الكائن الإنسانى. وتحرر مايا الأرضية من خلال الإنسان، فكل تحرر هو بذاته مطلق بشكل ما، والمطلقية هى ما يتحقق بها التحرر.

وليس الجوهر هو الحقيقة الأسمى فحسب بل هو الخير الأسمى بما هو، وقد أشرنا سلفا إلى أن من طبيعة الخير الأسمى أن يُقدم ذاته[٦١]، وهذا النحو الأنطولوجى يقدم تفسيرا للنسبية أو الوجود كأقنوم يشع ويتردد 'فى' الله سبحانه، وحتى الوجود الكونى يشع ويتردد كذلك 'خارجه' جل جلاله، فلا تكون مايا 'وهما' فقط حسبما يرى الفيدانتيون، ولكنها الملازم الضرورى للخير الكامن فى المطلق الأسمى، أى إنه لو كان الجوهر خيرًا فلا بد أن يعكس مايا، وإن كان سبحانه خيرًا فلا بد أن يخلق العالم. وما يتمخض عن تلك السببية

٦١ هو حسب المبدإ الأوغسطينى الذى يبرهن على أن الخليقة لم تخلق بشكل 'اعتباطى مطلقا'، وليست الفيضية الأفلوطينية رافضة لمبدإ الحرية الربانية بأى شكل، وكذلك الحديث القدسى «كنت كنزا مخفيًا وأردت أن أُعرَف فخلقت الخلق فبى عرفونى».

أن مايا هى خير، ولو لم تكن خيرا لما كان لها موضع فى الوجود الربانى، ولا هى تملك أن تنبثق عنه جل جلاله. ولو كانت مايا خيرا فذلك لأنها ليست 'غير الله' سبحانه بشكل أسرارى ولكنه لا يستعصى على الفهم.

إن مايا هى أنفاس آتما، وآتما يتنفس من خلال مايا، وهذا التنفس ظاهرٌ فضلا عن كونه باطنًا وجوهريًّا، وهو على شاكلة تنفسنا الأرضى حيث تنعقد الصلة بين داخل الجسد الحى وخارجه فى الهواء الذى يحيط به، والكون ينبثق عن الله جل جلاله ويعود إليه سبحانه، وهذه هى الدورات الكونية التى تنتمى إلى الكون الأصغر كما تنتمى إلى الكون الأكبر، ومايا هى الهواء الذى يتنفسه آتما، والهواء جانب من لانهائية آتما.

بمجرد أن 'أراد' الجوهر الربانى أن يخلق العالم بكثرته فى الوجود فقد 'وجب' أن يوجد، ووجب أن يكون فيه شاهدٌ على كثرته وإلا لم يكن إلا أحجارا عمياء وليس عالمًا يُدرَك من جوانب شتى. وحيث وجدت موضوعات فلا مناص من وجود ذوات، وهى المخلوقات التى تشهد صور الأشياء وتُعد جزءا لا يتجزأ من الخليقة، وقد نثرت حُجُبُ مايا فى الفراغ أشياء يمكن أن تُعرَفَ ومخلوقات يمكن أن تَعرِفَها بدرجات متفاوتة، وكان الإنسان على قمة درجاتها فى نطاق عالمنا على الأقل، وكانت غاية وجوده أن يرى الأشياء كما يراها ذكاءً موهوبًا بالموضوعية والتركيب والتعالى.

ولقد قلنا 'أراد' و'وجب' رغم أن الفعلين يتماهيان فى الله سبحانه عز وجل لو كان علينا أن نفهمهما بمعنى الحرية والوجوب، حيث يعنى الأول لانهائية القدرة ويعنى الثانى مطلقيتها، فليس فى الذات الربانية قصر ولا عسف، إلا أنه سبحانه لا يبدو عند كثير من اللاهوتيين كاملا إلا إذا كانت إرادته اعتباطية، ويبدو أن حقيقة ذاتية الإنسان التى تقصر عن الإحاطة بالدوافع الربانية قد تحولت فى أذهانهم إلى سمة موضوعية فى طبيعة الله عز وجل، ويعنى ذلك أن الحق الربانى واقعيا يتميز بالتعسف والطغيان رغم أن ذلك نقيض لكماله جل جلاله الذى هو الخير والجمال والرضوان.

ويقدم لنا الحديث القدسي «إِنَّ رحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي» تطبيقا كونيا أصوليا من منظور الكونين الأكبر والأصغر. 'فالغضب' أو 'العدالة' لا تنتمي إلى الجوهر المطلق بل تنتمي إلى نطاق 'الطاقات' التي تتدخل في العالم الصوري فحسب سواء أكان في داخلنا أم خارجنا، ولو أن الإنسان استطاع أن يجتاز تلك الطبقة إلى ما يسمو عليها، أي إلى «ملكوت الله داخلكم» فسوف يفلت من قهر الغضب، فلا بد أن ينكسر الجليد بعونه سبحانه، وحينما تصل النفس إلى المياه من تحته فلا راد للتواصل بين المخلوق والخالق، وتحل سكينة الداخل محل صخب الخارج. ورغم أن السكينة 'تَحُلُّ' إلا أنها كانت موجودة سلفا قبل وجودنا، وتدلف فيها النفس كما لو أنها تسبح في غدير من الصمت والنور والموسيقى بلا بداية ولا نهاية.

ولنعد إلى حُجُبِ مايا وقد نثرت في الفراغ أشياء يمكن أن تُعرَفَ ومخلوقات يمكن أن تَعرِفَها، وحيث وجد موضوع وجدت ذات، ولذا كان في الوجود قطب مبدئي موضوعي قابل بمعنى مادة أولية Materia أو براكريتي وقطب ذاتي فاعل كروح Spritus تصوغُ وتحدِّدُ وتنوِّعُ بمعنى بوروشا، وقل مثل ذلك عن كل درجة من درجات التجلي الكوني مع التعديلات اللازمة. ولو أن المرء بدأ من فكرة أن الجوهر هو الذات العلية المطلقة اللانهائية[٦٢] التي موضوعها

٦٢ المطلق واللانهائي متكاملان، والأول مقصور والثاني مشتمل على كل التجليات ما ظهر منها وما لم يظهر، فالمطلق يستبعد كل ما كان عرضيًّا واللانهائي يشتمل على كل ما وجد وأكثر. ويتجلى المطلق في العرضية في صورة الكمال ويتجلى اللانهائي في صورة اللامحدودية، كما

لانهائيتها من ناحية والتجلى الكونى من ناحية أخرى، ولن يكون هناك تفاصل بين الذات والموضوع على أى مستوى أنطولوجى كان، ولن يكون إلا الذات العلية الصمدية نفسها فى كل التشيؤات والتجليات، ففى هذه الحالة لا تكون الذات العلية The Subject قطبا مكملا، فهى ذلك الذى وجد ببساطة. ولو كانت الذات فإن ذلك يعنى أن آتما هى الشاهد المطلق متعاليا وباطنا فى كل شىء فى آنٍ، وليست كما يتوهم أصحاب وحدة الوجود Pantheists والمؤمنون بلا دين Deists أنها جوهر لاواعٍ حتى لو حرَّكته طاقة ما. زد على ذلك أنه حينما يكون الموضوع متوهجا يَمَّحى الوعى بالذات فيصير الموضوع ذاتا مثلما يحدث فى حال العشق الإلهى، ولكن كلمة 'موضوع' تفقد معنى المكَمِّل وتصبح متشظية وتخذ معنى الكلية الذاتية بموجب أنها واعية.

وحين يكون التركيز على الحقيقة الموضوعية وتكون الأولوية للموضوع على العلاقة بين الذات والموضوع فإن الذات تصبح موضوعا، بمعنى أنها تحدد تماما بالموضوع وتنسى عنصر الوعى بالذات، وفى هذه الحالة تذوب الذات كجزئية متشظية مشمولة فى

أن الكرة كاملة والفراغ لانهائى. وقد قصر ديكارت كلمة 'لانهائى' على الله سبحانه فحسب فى حين يتحدث باسكال عن لانهائياتٍ عدة، ونحن نتفق مع ديكارت فى هذا الشأن وليس مع باسكال، فالمعنى المطلق للكلمة لا ينبثق من معناها الحرفى، فعند الإنسان أن الصور طبيعية قبل أن تكون ميتافيزيقية حتى لو كانت العلاقة السببية عكسية. ويدفع اللاهوت بأن الله سبحانه خير مطلقا بموجب لانهائيته سبحانه، ولكن ذلك تناقض اصطلاحى لو كان المرء ممحصًا، فصفة اللانهائية مطلقة تستبعد أى صفة أخرى.

الموضوع مثلما تذوب العوارض فى الجوهر، إلا أن المنظور الآخر الذى يرى كل شىء كأمر قابل للذوبان فى الذات يكون له الأولوية على المنظور الذى يقدم الموضوع على الذات، فنحن لا نعبد الله تعالى لأنه يمثل عندنا حقيقة موضوعية ساحقة وإلا لعبدنا النجوم والمجرَّات لكن لأنه جل وعلا هو كامل الوعى شديد القوى كلى العلم عميم الخير، وعندئذ تتخذ الذات بما هى أولوية على الموضوع بما هو، فالمخلوق القادر على الوعى بسماء تغصُّ بالنجوم لهو أعظم من الفضاء ونجومه، ولا قيمة للدفع بأن الحواس يمكن أن تدرك ذاتا أسمى من ذواتنا، فالحواس لا تدرك إلا المظهر الموضوعى وليس الذاتية بما هى. والعنصر الموضوعى فى العالم افتراضى بدهيا من قبل عنصر الذات التى يمكن أن تحققه بالوعى، ويشهد على ذلك سفر التكوين حيث إن الذاتى يسبق الموضوعى وإن العالم يقفو أثره بعكسه بموجب كونه سطحا عاكسا.

ويرى المنظور الأدفايتى أن عنصر 'الموضوع' دوما ما يكون داخليا بالنسبة إلى عنصر 'الذات' حتى تكون الأشياء خيالات وأحلامًا عن ذات تجاوز وجوده، بما فيه الذوات التى تُعدُّ موضوعات بموجب عرضيتها. فالعالم الصورى على سبيل المثال حلم فى وعى ربانى مخصوص يحيط به ويتخلله. والهنود يبادرون دائما ولو بطريق الاختزال إلى تأكيد أن العالم فى عقولنا فحسب، وهذا هو الخطأ الذى وقع فيه الأنيون Solipsists عندما قالوا إن عقولنا هى التى

تخلق العالم بتصوره، والثابت أن المخلوق ليس هو الذى يتصور العالم ولكنه بودهى كانعكاس لآتما، أو هو 'الوعى الملائكى' لو شئت، والمخلوق لا يملك أن يتصور إلا أفكاره هو فحسب ولا حيلة له حيال تصورات الرب[٦٣].

وقد خلق سبحانه العالم المادى وأودع فيه ذواتًا تدرك جوانب من العالم، ثم خلق فيه الإنسان الذى يستطيع أن يدرك العالم فى كليته من حيث الغاية أو الجوهر، وهذا يعنى أن الإنسان هو معيار الخليقة كما تشهد كل المذاهب التراثية. والإنسان فى التشبيه الفراغى واقع ما بين 'متناهى الجسامة' و'متناهى الدقة' لو اتبعنا اصطلاحات باسكال، أى إن ذاتيته هى التى تضع الحدود الفاصلة التى ليست من خصائص العالم الموضوعى، ولو كنا نشعر بصغرنا حيال الكون الفلكى فذلك لأننا يمكن أن ندرك متناهى الجسامة الذى يحتوينا بسهولة أكثر من إدراكنا لمتناهى الدقة الذى يفلت من قبضة حواسنا، ذلك أن الجسيم هو ما يعكس لانهائيته سبحانه وتعاليه. ولا يعدو كل ذلك إلا أن يكون رمزا حيث إن الإنسان واقع بين بعدين أكثر أهمية هما الظاهر والباطن، والإنسان شبه ربانى بموجب البعد الباطن الذى ينفتح على اللانهائى ومن ثم على المطلق[٦٤]، وهو ذات وموضوع

٦٣ ونحن نلجأ إلى صيغة الجمع حتى نعيِّن أن الذات المباشرة للعالم انعكاس للذات الربانية، وهى تتنوع ولكنها تبقى متوحدة وليست الذات بما هى.

٦٤ وملكوت السماء 'فوقنا' موضوعيًّا وتشاكل السماء المنظورة التى هى انعكاس لها، إلا أنها بشكل ملموس وأقرب إلى الحقيقة داخلنا كما يقول الإنجيل، والتسامى يستلزم العمق

معا، فهو ذات فى علاقته بالعالم الذى يدركه والغيب الذى يفهمه، وهو موضوع فى علاقته 'بنفسه' ذاتها وهى الأنا التجريبى أو المحتوى ومن ثم موضوع أو مبدأ الأنا، وهو ذلك بشكل أقرب فى علاقته بالجوهر الربانى الباطن الذى هو 'ذاتنا الحقة'. ويعيدنا ذلك إلى السؤال الأدفايتى 'من أنا؟' الذى عمل على شهرته شرى رامانا مهاريشى فى مقولته «لست هذا الجسد ولا تلك النفس ولا ذلك الذكاء ولا يبق إلا آتما».

والإنسان مُخَيَّرٌ بين باطنه وظاهره، فالظاهر هو الضيق والتبعثر والموت، والباطن هو الرحابة والتركيز والحياة. وتمثل علاقتنا بالفضاء رمزا لعدوانية الظواهر، فالإنسان يخوض فى الفراغ الكوكبى واقعيا أو افتراضيا فى ليل بارد يائس لا فوق له ولا تحت ولا نهاية له، وينطبق الأمر ذاته على أى بحث علمى يذهب إلى استقصاء ما وراء طبيعة الإنسان كما صاغها قانون التوازن الذى يحكمه أنطولوجيا[٦٥]، أما حينما يرتاد الإنسان باطنه فهو يدلف فى وينطوى عليه.

٦٥ يستحق أنصار العلم التجريبى الذى يدعى 'منضبطا' اللوم لا لاكتشافهم أو فهمهم أوضاعًا بعينها فى العالم الفيزيائى بقدر ما يستحقونه لحبس أنفسهم فى حب استطلاع على لا يتناسب مع ما يمكن معرفته جوهريًا، وقد تجاهلوا بذلك الغاية الكلية من وجود الإنسان. ولم يفهم رواد العلموية Scientism مطلقا أن الإنسانية فى عمومها عاجزة عقليًا وأخلاقيًا عن مواجهة حقائق عقلية تناقض ما درجت عليه التجربة الإنسانية طوال أزمنة لا تدركها الذاكرة، ولا يفهمون أن العلم النسبى جزئى لا يستطيع أن ينفصل عن علم المطلق الكلى بلا مخاطر، وقد اتهم كوبيرنيكوس ومن بعده جاليليو بالإلحاد كما اتُّهِمَ أريستارخوس من قبلهما 'لتعكير سكينة الأرباب'، وهو أمر معقول حين نعتبر فى كل العوامل، فالإنسان لم

رحابةٍ مباركةٍ وإن لم تكن سهلة التحقق، فالإنسان لا يتسق تماما مع الطبيعة بتمجيد البطون فحسب أيا كانت طبيعته. ولغز أحوال الإنسان كامن فى أن من أصعب الأمور عليه أن يتعالى على ذاته، إلا أنه ليس هناك ما يجعلنا ذواتنا حقا إلا تجاوز ذاتيتنا، وتناقض كل الأنويات ليس إلا الرغبة فى أن يكون المرء ذاته ولكن ليس تماما، أى دون أن يتزحزح عن أناه التجريبية وأهوائها، أو أن يُرجِعَ كل شىء إلى ذاته دون أن يستبطنها، أى أن يُرجع كل شىء إلى الذات العلية[٦٦]، ويكمن العبث فى هذا التناقض.

وينبثق التحرر الباطنى أو الالتزام بالبطون من فكرة الجوهر ذاتها، أو بالحرى من فهم هذه الفكرة، أى إن قبول فكرة التوحيد تحرر المرء بموجب صدق الإيمان[٦٧]، فالجوهر فكرة، والجوهر أسبق الأفكار اللازمة لفهم طبيعة الواحد جل وعلا والتكامل بين ازدواجية الذات والموضوع، وهذه الازدواجية ذاتها نقيضة لمحتوى فكرة التوحيد، فحين يُفهَمُ الحق الواحد كموضوع فإننا لا نكاد ندرك منه شيئا، ويكمن الخطأ فى الأبعاد وهو ليس خطأً جوهريا فى مجال لا

يخلق للفلك فحسب.

٦٦ نحن لا نقابل 'الأنوية' 'بالغيرية' التى هى عاطفية وخلو من سبب كاف لوجودها، ولكنا نناقضها مع حب النفس الذى ينشأ عن الحق فى الوجود والواجب فى تحقيق معناه. وآية «أحب جارك كما تحب نفسك» تعنى أن نحب أنفسنا كذلك بالاتساق مع الله سبحانه.

٦٧ الفكرة التى لا تُقَدَّر هى أن مفهوم المطلق يمكن المرء من فهم المبدإ الإسلامى للنجاة الذى قد يبدو للوهلة الأولى مغاليًا، وهو أن كل خطيئة تُغتفر إلا الشرك، فالتوحيد ليس إلا الجوهر ذاته.

يعتد فيه من الدائرة إلا بالمحيط فى الهندسة المستوية حتى لو ارتبط فى الهندسة الفراغية بالكرة كما يرتبط الحق بالواقع.

ويمكن قطعا فهم أن الجوهر فى متناول الفكر حتى إن المرء يمكن أن يفهمه، فالفكر تعويض عرضى ناقص فى بعض الأوجه على الأقل، حيث يكف الوعى بالواحد ويتجمد عند نقطة وسيطة. ويمكن أن تُدرَك حقيقة الجوهر الواحد فى القلب الذى يتعالى على التناقض بين الذات العارفة والمعروف عندما يصل إلى مقام التماهى. أو بتعبير آخر حينما يُختزَل كل تشيؤ محدود بطبيعته إلى مصدره اللانهائى فى ذاته العلية سبحانه. وتنفصل التجليات الموضوعية للجوهر المتعالى عنه سبحانه ولا تتصل إلا فى القلب بين العقل المُلهَم والجوهر الباطن سواء أكان افتراضيا أم فعليًا.

وبمعنى آخر حتى بتكرار ما ذكرنا سلفا أن الجوهر الربانى فيما وراء قطبية الذات والموضوع، فهو ذات مطلقة هى غاية ذاتها، ولا محيص لنا عن الوعى بها كحقيقة موضوعية متعالية كانت أم تجريدية، وقد يكون هذا المفهوم ناقصا ومعيبا بشكل ما أيا كانت دفوعه الميتافيزيقية بموجب أن وجوده يعنى الانفصال بين ذات وموضوع، وليس متناسبا مع محتواه البسيط مطلقا ولا هو منزهٌ عن القطبية. والبرزخ بين المعرفة المميزة العقلية وبين المعرفة القلبية يبدأ من محتوى الفكر، وإذا نحن فهمنا بصورة ناقصة أفكارًا مثل المطلق واللانهائى وجوهر الذات والتوحيد فإننا نركن إلى الرضا

بالمفاهيم، وهذا ما فعله الفلاسفة بالمعنى العرضى للكلمة، وأما إذا فهمنا هذه الأفكار على وجهها الصحيح فسوف تجبرنا فى هذه الحالة بموجب محتواها على التعالى عن التفاصل المفهومى حتى نعثر على الحق فى أعماق قلوبنا، لا كمغامرين ولكن بانفتاح نفوسنا على الوسائل التراثية التى لا نملك شيئا ولا يحق لنا عمل شىء بدونها، «ومن لا يجمع معى فهو يفرق». ويُجلى الجوهر المتعالى القصرى ذاته حينئذ كجوهر باطنى شامل.

ويجوز كذلك القول بأن الله تعالى هو كل ما كان وما يكون، فيجدر بنا معرفته سبحانه بكل كياننا، وأن نعرف ما يستحق المحبة بلا نهاية، فبدونه عز شأنه لن يكون هناك ما يستحق الحب[68].

٦٨ «حقا ليس حب الزوج لأنه عزيز بل لمحبة الذات التى فى قلبه، وحقا ليس حب الزوجة لأنها عزيزة بل لمحبة الذات التى فى قلبها». Brihadaranyaka Ubanishad 4:1-8، «إن آتما لحسب هو من يستحق الحب، ومن يحبه فسوف يكون حبه أبديًا خالدا». المرجع نفسه ٤:١-٨، «تحب الرب إلهك من كل قلبك، ومن كل نفسك، ومن كل فكرك». متى ٣٧:٢٢.

إن المبدأ الربانى خفِيٌّ عن منظور العالم وراء عدد من الحجب أولها المادة، فالمادة تفرض ذاتها على الإنسان كأول غِمْدٍ للمبدإ، وهى القوقعة أو اللحاء للعالم اللامنظور الذى عرفنا سماته الأساسية بإلهام البصيرة ووحى الدين، لكن الحقيقة هى أن المبدأ هو الذى ينطوى على كل شىء ويحيط به، وما العالم المادى إلا محتوى شاحب عرضى للكون اللامنظور، وفى الحال الأول يكون المبدأ هو 'الباطن' و'الحافظ' و'المحيط'.

ولو عبرنا بالطريقة الفيدانتية عن المقامات المختلفة للمبدإ الربانى تصاعديا فأولها حال المادة الكثيف الذى يمكن أن يوصف أيضا بالحال الجسدانى أو الحسى، وثانيها الحال اللطيف أو الحيوى، وثالثها الحال اللاصورى أى العالم الملائكى والسماوى، ورابعها حال الوجود 'الموصوف' 'المتحدد بذاته' وهو المبدأ الأنطولوجى الذى يمكن أن نسميه 'النسبى' أو 'المطلق الظاهرى'، وخامسها الغيب فيما وراء الوجود وهو المبدأ 'اللاموصوف'، وهو 'المطلق الصرف' 'الباطن'، وهو 'غيب الغيب' فى تراث الإسلام. ويشكل حالا المادة والحيوية معا عالم التجلى المنظور، ويكون عالم التجلى بما هو بإضافة حال التجليات اللاصورية أو الملائكية، وأخيرا فكل عوالم التجليات والوجود فى نطاق النسبية مايا. وبتعبير آخر لو كان الوجود وما وراء الوجود ينتميان إلى مقام المبدإ اللامتجلى الذى

يعارضه التجلى بمعنى ما ويكون امتدادا نسبيا 'وهميا' له، فإن النسبية تبدأ من مقام المبدإ إذ تفصل الوجود عما وراء الوجود، وهذا هو ما يسمح لنا بالاستخدام العرضى لتعبير تناقضى مثل 'المطلق النسبى'. ويلعب المبدأ الأنطولوجى دور المطلق حيال ما يخلق من مخلوقات يحكمها، إلا أنه نسبي قياسا إلى المبدإ فوق الأنطولوجى وإلى العقل المُلهَم الذى يدرك هذه النسبية ويتعالى فى أعماقها على مايا بموجب جوهرها لا بموجب وجودها، إلا أنه يستحيل التعالى على الوجود إلا بعون السماء، ولا يكفى أن يستغرق المرء فى التجريدات العقلية حتى يتحرر من النسبية. ولو كان هناك من يؤكد أن العقل المُلهَم منبت عن الله سبحانه فليس مخطئا، إلا أن ذلك لا يعدو جزءًا من الحقيقة، ولو أنه أكد أنها ليس منبت عن الربانى لكان أصوب، ولكنه لن يصيب تماما إلا إذا سلَّم بمشروعية المنظور الأول. ويصل المرء إلى الحقيقة فى هذه الحالة بمدى قبوله النقاط المرجعية التى تكمن خفيَّة على المحيط نفسه للوهلة الأولى.

ولو أمكن القول بأن النسبية 'تجور' على المبدإ بفصلٍ مفهومىٍّ بين الوجود وما وراء الوجود أو بين الخالق الموصوف والذات اللاموصوفة لأمكن كذلك القول بأن المبدأ 'يلتحق' بالتجلى، أى السماء، وهى المركز الكونى للفراديس والملائكة والنفوس الصالحة، ولو أن النسبية الربانية قد تضمنت جانبا من جوانب المبدإ ظاهريا بموجب صمديتها ورضوانها وليس بموجب لاصورية تجليها لاشتملت

على كل ما يحتويه العالم السماوى. ومن كان 'فى السماء' 'قريبا' منه سبحانه فلن يعانى من انفصالٍ حرمانى ولن يخشى سقوطًا رغم البعد الميتافيزيقى اللانهائى، وهكذا تعود النسبية إلى 'التكامل' مع المطلق اللانهائى فتكون قدسية فى الوجود وبه، والله تعالى يجعل ذاته العلية فى السماء قريبة بعض الشيء من الدنيا حتى تصبح الدنيا قريبة منه تقدس وتعالى، حتى لو أمكن ذلك بفضل التماهى الميتافيزيقى بين المبدإ والتجلى الذى يصعب التعبير عنه، ولكنه أمر مشهود فى كل الجوانيات. ومايا هى آتما وليس غيرها، وسامسارا هى نيرفانا أو شونيا، والخلق هو الحق الذى بدونه لكان هناك حقيقة غيره تنزه وتعالى.

وتسمى الصوفية هذه المقامات الخمسة 'الحضرات الإلهية'، وعندها فى ترتيب تصاعدى أن الناسوت هو مقام الجسدانية حيث إن الإنسان مخلوق من 'طين'، ثم مقام الملكوت الذى يحكم الناسوت مباشرة[٦٩]، ثم مقام الجبروت الذى هو السماء[٧٠] فى الكون الأكبر والعقل المُلهَم فى الكون الأصغر التى 'تفوق الطبيعة بشكل طبيعى' وهى الفردوس الذى نحمله فى أنفسنا، والمقام الرابع هو

٦٩ 'الملكوت' مشتقة من 'م ل ك' وأصلها 'ملاك'، وليست الترجمة 'العالم الملائكى Angelic Realm' التى نصادفها أحيانا حرفية، ولكن الملائكة يشتملون كذلك على الجن، خاصة وأن الملائكة تجلى فى الحال اللطيف حينما يكون عليها أن تتقارب مع الإنسان الأرضى إلى درجة استحالة التميز للوهلة الأولى بين مخلوقات العالم اللطيف.

٧٠ الحق أن 'الجبروت' مصدره الملائكة بمعنى أنهم يحكمون القوانين الطبيعية سواء أكانوا فى حال لطيفة أم كثيفة، وتعنى 'طبيعية Physical' فى سياقنا مرادفا لقوانين الطبيعة لا 'المادة'.

اللاهوت وهو الوجود الذى يتماهى مع العقل المُلهَم غير المخلوق أو اللوجوس، والمقام الأعلى هو الهاهوت أو الذات العليّة المطلقة اللانهائية[٧١].

ولو أننا انطلقنا من منظور أن التجلى الذى يحيط بنا قد انتسجنا فيه كخيوط فى نسيج فمن الممكن أن نعيِّن حدود المرتبة التالية فى ضوء 'مقامات الحضرات الخمسة'، فمجمل الأحوال الجسدية والحيوية تشكل عالم الكون 'الطبيعى'، ويشكل مجمل عالم الكون والوجود عالم النسبية مايا، وتشكل كل العوالم معا بما فيها الذات العلية الكون الكلى Universe بالمعنى الأكمل.

أما لو انطلقنا من منظور المبدإ لننتهى عند مشارف عملية التجلى فلا بد من أن نقول إن 'المبدأ' يعنى ما وراء الوجود والوجود، أما 'السماء' فهى مجمل المبدإ والتجلى اللاشكلى لو جاز التعبير، وهى أخيرا مجمل السماء والعالم الحيوى الصورى فوق الحسى، وحين نضيف مقاما رابعا هو المادة فقد وصلنا إلى تركيب للكون الكلى انطلاقا من المبدإ لا من التجلى.

ولنلخص ما سبق فيما يلى بدءًا من تمايز 'التجلى عن المبدإ'، فالمفهوم

٧١ تكافئ مصطلحات الجبروت واللاهوت والهاهوت المصطلحات البوذية بودهيساتفا وبودها ونيرفانا على التوالى، ويمكن قول دارماكايا أو آديبودها بدلا من بودها، كما تترادف نيرفانا مع شونيا. والحقائق التى نعتبر فيها هى ذاتها فى الدينين سواء أكانت المفاهيم 'دينية' أم 'لادينية'، فمن يعتقد بوجود المطلق ثم بتعاليه لا يجوز أن يُعد ملحدا بالمعنى المعتاد للكلمة.

الأول يشتمل على 'الجسم' و'النفس' و'العقل المُلهَم'، ويشتمل المفهوم الثانى على 'اللوجوس' أو الوحى و'الذات العلية'، ولو بدأنا من تمايز 'الفرد عن الكون الكلى'، وهو تمايز 'الصورى عن الجوهرى'، فإن 'الصورى' يشتمل على 'الجسد' و'النفس' أما 'الجوهرى' فهو 'العقل المُلهَم' و'اللوجوس' و'الذات العلية'، مع اعتبار المسافات الميتافيزيقية التى لا تقاس. ويمكن كذلك أن نبدأ من تمايز 'النسبية عن المطلقية' فنجد كل شيء نسبيًّا فيما عدا 'الذات العلية'. ولو بدأنا من تمايز 'الفانى عن الباقى' لقلنا إن كل شيء باقٍ فيما عدا الجسد[٧٢].

وحتى نفهم الاصطلاحات المذكورة 'الناسوت والملكوت والجبروت واللاهوت والهاهوت' على وجه صحيح فلا بد من فهم الكون الأعظم على أساس أنه بنية من 'الممالك' الربانية يكون فيها 'الحضور' على أشُدِّهِ فى أعلاها وهو المقام الربانى ويكون 'الغياب' على أشُدِّهِ فى أدناها وهو المقام الجسدانى، وهنا يكون حضوره قليلا وبلا مباشرة. والتسليم بالنسبية والظواهر المتجلية اعتراف بالوهم والمظاهر.

٧٢ يمكن تمثيل نظرية مقامات الحضور الخمسة هندسيًّا بخمس مناطق دائرية متراكزة على مركز واحد، أحدها تبين المبدأ فى مركزها والباقى يضعه على المحيط، وهى تناظر الكون الأصغر والكون الأكبر على الترتيب أو الإنسانى والربانى تبعا 'لطرق الرؤية'. وهذا هو أحد المعانى التى تظهر فى أيقونة ين يانج حيث تحتوى المنطقة السوداء أو هى ليل الكون الأصغر على نقطة بيضاء وتحتوى المنطقة البيضاء على نقطة سوداء ترمز إلى اللانهائية التى تحتوى على النهائى.

والمنطلق القرآنى لمذهب 'مقامات الحضور الخمسة' هو التوحيد المطلق أو اللاإثنينية لأن الله أحد أولا، وهو الخالق والحافظ والمُتَجّى فى مقام الصفات الربانية ثانيًا، وهو رب العرش الذى قد يفسَّر بطرق متنوعة على مستويات عدة، ولكنه تشكل لاصورى كوزمولوجى يتخلل باقى مقامات التجلى الكلى المخلوق ثالثا، و'الكرسى' الذى يرمز إلى العدل والرحمة، أما 'العرش' وهو السماء العليا فمقصور على مقام الرضوان أو جنة القرب رابعا. ثم خامسا فى هذا السياق يقع عالم الإنسان أو 'الناسوت' أو 'الأرض' وهى أبعد المقامات عن الحضور[٧٣]، فهو مقام وجود الإنسان المخلوق لأن يكون خليفة فى الأرض.

والعرش باعتباره عالما ملائكيا فى الكون الأكبر يشاكل العقل المُلهَم فى الكون الأصغر، فقلب المؤمن قد وسِعَ الله عز وجل فى الحديث القدسى «ما وسعنى أرضى ولا سمائى بل وسعنى قلب عبدى المؤمن»، وتعكس نفوسنا كرسى العرش ويعكس جسدنا الأرض، ولا محيص من أن يكون عقلنا المُلهَم برزخًا إلى أسرار الذات العلية اللامخلوقة، وبدون ذلك المسعى ما كان للتعقل المُلهَم Intellection وجود.

٧٣ يستحيل أن نتحدث هنا عن بعض المعانى الرمزية التى يمكن أن تُضفَى على الناسوت والاصطلاحات الأخرى، ولا الإشارة تفصيلا إلى اختلافات التفسير فى وجهات نظر عدة، وعلى سبيل المثال فقد ارتبط الناسوت بالشريعة وارتبط الملكوت بالطريقة وهكذا دواليك. ولكن تلك طريقة مختلفة فى النظر لا تعنينا فى سياقنا الحالى.

وتتعلق إحدى الشهادتين فى الإسلام بالله سبحانه وتتعلق الأخرى برسوله عليه الصلاة والسلام، وتمثلان مقامين من الحقيقة، ففى الشهادة الأولى أربع كلمات هى لا إله إلا الله فى جزأين يعبر الأول منها عن 'النفى' ويعبر الثانى عن 'الإثبات'، ويمثل النفى التجلى الصورى أو المنظومة الفردية، ويمثل الإثبات التجلى اللاصورى والمبدأ ويناظر الكون الكلى، ولذا يرى الصوفى فى كل صورة مادية بما فيها صورته استحقاقًا للنفى بكلمة لا، وليس الكون الأصغر الذى هو نحن إلا تجليا ملموسا للشهادة، وقل مثل ذلك عن الكون الأكبر الذى يحيط بنا وما نحن إلا ندفة منه.

وتؤسس الشهادة الثانية محمدٌ رسول الله للعلاقة بين محمد عليه الصلاة والسلام والتجلى الصورى حينما يُنظر إلى التجلى بمعنى إيجابى، أى إنه مثل 'الحضور الربانى' لا مثل النقص ولا التناقض، وتشاكل كلمة رسول فى هذه الشهادة التجلى اللاصورى باعتباره تمديدا للمبدإ. والصوفى الذى يرى الله سبحانه فى كل شىء يتعرف على كلية الرسالة فى كل صورة طبيعية أو نفسية، ويرى كمال الوجود والرمزية والعقل المُلهَم فى الحقائق الملائكية كما يميز طبيعة 'الرسالة الربانية'.

وهكذا تمثل كل كلمة فى الشهادتين 'طريقة وجود' لله سبحانه و'المقام الربانى' فى الكون الأصغر كما فى الكون الأكبر.

وربما يحسن فى هذا السياق أن نذكر شيئا عن الفيضية الأفلوطينية

Plotinian Emanationism، فعندها أن الواحد القديم مطلقا هو الخير الأسمى الذى لا تطوله المعرفة العقلية، وقد خَلَقَ بفيضِه صورةً له كى تتأمّله تقدس وتعالى، وهذه الصورة هى الروح الكلى Nous التى تشتمل على فكرة المثالات الأولى Archetypes. وتُنتِجُ الروح الكلى النفس Psyche أو هى بالحرى الحال الحيوية اللطيفة، والتى تُنتِجُ بدورها المادة Soma وما لا وجود له أى 'الشر'، والشر نفى للإله الواحد من منظور الشر على الأقل. وهكذا تناظر الروح والنفس والمادة أو الجسد بالتشاكل الثالوث الفيدانتى ساتفا راجاس تاماس، أى 'التعالى والامتداد والهبوط'. ويضيف إيامبيليكوس 'ما وراء الوجود' إلى واحدية أفلوطين بمعنى أن المبدأ هو الذى يهم فى المنظورين، فى حين أن أفلوطين لم يذكر ولم ينكر التمايز بين الوجود وبين المطلق فوق الأنطولوجى، ويتفكر فى المثالات على مستوى التجلى اللاصورى لا على مستوى الوجود، وهى زاوية نظر مشروعة حيث إن السببية الأنطولوجية أقل مباشرة وأكثر جوهرية من السببية الكونية، أو هى 'الكون المفهوم' عند إيامبيليكوس الذى يتماهى مع تنوعات الوجود، وبقدر ما يتصف الوجود بالصفات الربانية التى تنبثق منها الجواهر الملائكية والمثالات الوجودية.

ولنعد إلى الصوفية ومقولتهم عن 'مقامات الحضرة الربانيةالخمسة' وبعضها كونى Cosmic وبعضها قبل كونى Metacosmic، وهكذا يمكن تعيين مقامات أكثر عددا حينما نعتبر فى التفرعات المحتملة

والإمكانات الوسيطة، أو حينما تتدخل وجهات نظر أخرى بعضها يرتكز على قطب المعرفة أو 'الشهود' ويرتكز غيرها على قطب 'الوجود'. ويجوز أن ندرك إمكانية وسيطة بين الجسد والنفس فى الكون الأصغر أو بين العالم المادى والعالم الحيوى فى الكون الأكبر، أى لجسد حىٍّ يختلف عن جسد أشبه بجثمان، وهذه الإمكانية الوسيطة يمكن أن تسمى 'الحال الحيوى أو الانفعالى'. وترى بعض المذاهب الكوزمولوجية التى تلجأ إلى التعبير بالرمزية الفلكية أن هذه الحال أو الجسد الحى يناظر 'عالم الأفلاك'. وكذلك نجد إمكانية وسيطة بين النفس والبصيرة تشاكل ما بين التجلى الصورى واللاصورى فى الكون الأكبر، ألا وهى مرتبة من الفهم التلقائى بلا تفكر Intuition تناظر العقلانية وليس البصيرة الواعية ولا هى تبلغ الخيال، وهى مرتبة ملائكية دنيا أعلى من الجن وأسفل من الملائكة العليين أو الروح، وتستعير المقولات من هذا النوع رمزيتها من قطبى 'الجسد' و'النفس' فى الكون الأصغر أو الأفلاك أو الهيولى Hyle وعالم ما تحت القمر أو الجسد بمصطلح علم الفلك.

وفى نطاق الأفكار ذاتها نرى أن المبدأ الأنطولوجى يتكون من 'القلم Calamus' و' اللوح المحفوظ Tablet'، وهما التجلى السماوى اللامنظور كما ذكرنا، ويتماهيان مع 'العرش'، وهى رمزية فلكية تناظر 'العالم السماوى Empyrean' فيما تحت ' كرسى العرش' أو هو مقام الأفلاك الثابتة والتجليات اللطيفة للمثالات، وأخيرا مقام

التجليات الصورية الكثيفة الذى يشتمل على مقامين هما 'الحسى' و'المادى'، يناظر أولهما الأفلاك السبعة ويناظر الثانى العناصر الأربعة المحسوسة.

وقد ذكرنا 'مقامات الحضرة الربانيةالخمس' فيما تقدم بقصد مناظرتها بالناسوت والملكوت والجبروت واللاهوت والهاهوت. ويمكن للمرء أن يميز فى ذلك الهيكل التصاعدى ذاته عدة مقامات هى 'عالم الملك' و'عالم الملكوت' و'عالم العِزَّة'. ويميز ابن عربى فى رسالته عن اصطلاحات الصوفية 'عالم الشهادة' وهو مقام التجليات المنظورة و'عالم الغيب'، ويقول إن عالم الغيب هو كل ما أخفى الحق جل جلاله عنَّا ولكن ليس عن ذاته العلية، ويقبل مصطلحا الملكوت والجبروت أن يغنى أحدهما عن الآخر، فيقول أبو طالب المكى عن رواية ابن عربى إن الجبروت هو عالم العظمة اللانهائية، وهو ذاته ما يقول عنه الجرجانى عالم الأسماء والصفات الإلهية[٧٤]، إلا أن الإجماع يرى أن عالم الجبروت هو 'عالم الوسط'، ويرى الغزالى أن الجبروت يتوسط بين الملك و الملكوت باعتبار ثبات عالم الملك وحركة عالم الملكوت، ويمكن أن تضاهى الطبيعة الوسطية للجبروت بالحركة التى يشعر بها من فى سفينة، وهو ما يقربه بشكل واضح إلى النطاق الحيوى، ولكن اصطلاحات المكى هى التى سادت عند

٧٤ وتختلف الصفات عن الأسماء بمدى ما تمايز بينها بموجب أنها قائمان فى نطاق النسبية، والأسماء يمكن أن تمثل جوانب للمطلق بما هو حتى نتمكن من التمييز بين 'الأسماء الذاتية' و'الأسماء الصفاتية'.

الإجماع فى النهاية، ونذكر كذلك الجيلى الذى يقول إن كل شىء فى الوجود على ثلاثة أقسام، ما ظهر منها هو الملك وما بطن هو الملكوت وثالث هو 'قسم الجبروت الإلهى'، ويقول إنه يعنى 'الصورة' بالقسم الظاهر ويعنى 'النفس' بالقسم الباطن ويعنى 'السر' أو 'الحق الجوهرى' بالقسم الثالث، وهو تقسيم يصل بين الوجود بما هو وبين ناحية بعينها من الوجود وهى مشيئة الخلق.

وأحيانا ما يُطرح مذهب 'مقامات الحضرات الربانية الخمس' الصوفى خاصة عند مفسرى ابن عربى بالمصطلحات التالية، فأولها هو مقام 'الجسم' وثانيها هو مقام 'الخيال' أو النطاق النفسى وثالثها هو مقام 'العقل' أو العالم الملائكى ورابعها مقام 'الواحدية' وهو عالم الإمكانات الأنطولوجية وخامسها 'الأحدية' وما وراء الوجود. وقد يضيف غيرهم مقام جوهر 'الذات' كمقام سادس، ويبدو جوهر الذات حينئذ كما لو كان الوجود الذى يسبق المقامات الخمسة، وتُفَسَّرُ الواحدية والأحدية فى هذا الطرح كجانبين من جوانب الوجود، حيث تعنى الأولى 'انتفاء الشرك' ظاهريا، وتعنى الثانية 'انتفاء التقسيم' باطنيًا. ويمكن أن نذكر فى سياق هذه الأفكار أنه رغم أن اصطلاح الهاهوت مشتق من هُوَ والهُوِيَّة فإن اللاهوت أو الألوهية لا تنطبق على الله سبحانه تماما ولا على الألوهية بالمعنى المنضبط، ذلك أن الاصطلاحين الأخيرين لا يشوبها معنى قصرى، فى حين أن اصطلاح اللاهوت لا يعنى إلا

الجانب الأنطولوجى من المبدإ فحسب.
وأحيانا ما يقتصر مذهب 'مقامات الحضرة الربانية' على أربعة مقامات فحسب هى الناسوت والملكوت والجبروت واللاهوت، وفى هذه الحالة يعنى الناسوت مقام التجلى الصورى دون أى تقسيم داخلى، ويعنى الملكوت التجلى اللاصورى، ويناظر الجبروت القوى الربانية لا الملائكة أى إنه المبدأ الأنطولوجى، ويناظر اللاهوت المبدأ المطلق أو الذات العلية. وهناك تنويعة أخرى على مذهب 'مقامات الحضرة الربانية' هى 'حضرة الغيب المطلق' وهى المبدأ الأسمى، وهى المقام الوسيط الذى يمتد نطاقه بين الله سبحانه والمادة، ويمكن أن ينقسم ذلك النطاق إلى ' عالم المثال' أو ' عالم الأعيان الثابتة' و' عالم الرمز' وليسا إلا عالم التجليات الحيوية اللطيفة، ويتلوه مقام 'حضرة الشهادات المطلقة'[٧٥]، أى العالم المادى، وأخيرا تُشكِّلُ الحضرات كلها 'الحضرة الجمعية' التى تجمع كل المقامات.
ويفسر مذهب الحضرات الخمس العلاقة بين المبدإ والتجلى الذى يمكن أن يُفهَم بطرق عدة، فأولا نستعير من الرمزية الهندسية العلاقة بين 'المركز والمحيط'، ويستحيل التماس بينهما كما يستحيل كذلك بين المركز والدوائر المتراكزة حوله، فالتجلى ينفصل حتما

٧٥ ويظهر اصطلاحا الغيب والشهادة معا عدة مرات فى القرآن الكريم كما فى الآية ﴿هُوَ اللهُ الَّذِى لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ الحشر ٢٢، ولا تعنى كلمة شهادة فى الآية الكريمة إلا ما يُشهد أى ما يرى.

عن المبدإ كما ينفصل عالم الظهور الطبيعى عن عالم الغيب الربانى، ولكن هناك أيضا علاقة المركز بأنصاف الأقطار التى تمتد منه، ويرمز الماء إلى جوهر الكون الكلى، وليس بشكل ما إلا الجوهر وما الانفصال الوجودى بينها إلا وهم، ويذكرنا ذلك 'بتضحية بوروشا'. والاختلاف بين المركز و'أنصاف الأقطار' هو مثل الاختلاف بين التشاكل الوجودى والهوية الجوهرية.

ولو استبدلنا الدوائر المتراكزة بحلزون لأصبح لدينا صورة 'للتفتح' الكونى أو 'الفيض Emanation'، وكذلك 'للرباط' فى عهد التربية الروحية من حيث التشاكل والتماهى. ولو كان يحيط بالمركز نقاط أخرى تشير إلى اتجاهات الفضاء فحسب لأصبحت تمثيلا للتكاثر المبدع، فالجوهر ينعكس فى عدة صور ترمز كل وحدة منها إلى الواحد جل شأنه، ولكن ليس منها ما هو الواحد فلا تعدو 'أصداءً' لا 'فيضا'.

وليست درجات الحقيقة جوانب سكونية ولا هى متزامنة بل حركية متتابعة، وهذا ما يوحى بمذهب دورات الكون الكلى حيث تنطوى كل دورة منها على إيقاع دورى مختلف، وهو ما يعنى أن إيقاع التجليات يصبح أسرع تواترا وأكثر تنوعا كلما ابتعدنا عن المركز الذى لا يتحرك، وهو ما تعبر عنه الهندسة بزيادة طول المحيط كلما ابتعدنا عن المركز، ومن هنا جاء مذهب 'أيام' براهما و'سنواته' و'حيواته'.

ولا بد من التحفظ حيال الوجود أو مايا الطاهرة[٧٦] إذ يستحيل أن نعزو 'إيقاعا' إلى مبدإ أنطولوجى حيث إنه خارج الزمن، والتساؤل عما إذا كان فى النطاق الربانى In Divinis أمر يشبه ما نعرفه 'بالحركة' جوابه نعم ولا فى الوقت ذاته، حيث إنه ليس فى الربوبية ما كان حرمانيا مثل 'التثاقل' أو 'التغير'، وليس جل وعلا محروما من جوهرية الضرورة ولا من كمال الحرية ولا من سرمدية الحياة بموجب مطلقيته، ويحتكم سبحانه على كمال 'الحركة' بموجب لانهائيته لكنها ليست حركة عرضية تنتابها التحولات بما يجعلها عرضة للتناقض الداخلى. ولا يمكن أن يكون للحركة مثال ثابت ومصدر دائم إلا فى النطاق الربانى بالمدى الذى تناظر به الحركة صفة من الصفات الحسنى فحسب، ويجوز إذن أن ندرك أمرا مثل 'التنفس' بين الوجود وما وراء الوجود، وهو مثال كل حركة وكل دورة وغايتها[٧٧].

وقد طرحنا فيما تقدم أو بالحرى تذكَّرنا مفاهيم تتعلق بالفيض الكونى، وقد بدأنا من فكرة أن كل الأخطاء الفلسفية والعلموية فى العالم الحديث راجعة إلى رفضهم للمذهب المطروح، أى إن ما يزيِّفُ التفسير الحديث للعالم والإنسان أنه قد اعتمد على أسفل ما فيها

٧٦ ويميز الفيدانتيون بين مايا 'الطاهرة' وهى الوجود إيشفارا و مايا 'الدنسة' وهى الأنفس أو التجليات عموما.

٧٧ ولذلك علاقة بالثالوث المسيحى أو'حياة التثليث' بأعمق معنى لها حيث إنها فوق أنطولوجية.

فحرمها بذلك من أية صلاحية بفضل نزوعه وإصراره على الجهل بأية مقامات فوق حسية فى الحقيقة، أو بالحرى فى مقامات الحضرة الربانية الخمسة، وهذه المسألة لا يمكن أن تروغ إلا عن منطق ساذج بنى خبرته على الحس فحسب.

ولنأخذ التطورية على سبيل المثال بوصفها وليدة نمطية للروح الحديثة، وهى لا تربو عن بديل 'مُسَطَّحٍ' لأبعاد مفقودة، بشرط أن يكفَّ المرء عن الفهم ويعزف عن الاعتراف بالأبعاد فوق الحسية التى تنطلق من الظاهر نحو الباطن فى أحوال من 'الحمية' و'التوهج'[٧٨]، ويسعى الإنسان طوال طريق الكدح نحو المركز الربانى إلى إجابة على مسألة نشأة الكون فى المستوى المحسوس، ويبدل أسبابا وهمية بالأسباب الحقيقية حتى يستقيم مع إمكانات العالم المادى، ويُقيم التطور وتحولات الأنواع والتقدم الإنسانى فى خبطة واحدة محل هيكل العوالم اللامنظورة والفيض الربانى الخلاق، وربما كان ذلك لا يتعارض بأى شكل مع الفكرة اللاهوتية عن خلق العالم من عدم Creatio Ex Nihilo وربما فسر معناها أيضا. والسبب الوحيد لاحتياج المادى إلى السببية هو أن ينسى ما هو الإنسان، ومن ثم ينسى أن علمًا طبيعيا فجًا يمكن أن يؤدى إلى كوارث لو اختل تناسبه فى أبعاد شاسعة سواء أكان بطريق القوة الغاشمة أم الانحطاط، وهما

٧٨ وترمز الحرارة والنور إلى الأحوال الحيوية والملائكية على التوالى.

الشيء نفسه واقعيا[٧٩].

وإنكار العالم الحيوى الذى نتعلَّق فيه كشظايا من البلور فى سائل يؤدى فى مساره إلى اختزال الحقائق النفسية إلى أسبابها المادية، ومن ثم يؤدى إلى تقويم زائف لكل ما انتمى إلى النطاق العقلى، وهو موت كل روحانية. ذلك رغم أن المظاهر توحى إلينا بتصديق أن العالم قائم بداخل أجسادنا أو وراء القشرة المادية للأشياء. ولا يتوقف الأمر عند الجهل بنطاق فاعلية السحر، لكن الأدنى يفسر الأعلى، ويصل بنا ذلك إلى تفريغ الإنسان من إنسانيته تماما.

وحتى لو قبلوا بوجود المقام الحيوى مع إنكارهم للمقامات الأعلى فإن اللاأنسنة لن تكون غير ما هى نظرا لإنكار الأسباب فوق الطبيعية، أى الأسباب التى تنتمى إلى مقام التجليات اللاصورية التى لا يمكن أن تحتبس فى نطاق السببية الطبيعية 'الأفقية'، وهى أساس مذهب 'النفسانية Psychologism' أى النزوع إلى تبرير كل شيء بعوامل نفسية لا مناص من أن تكون فردية ودنيوية. ويصير كل شيء إذن ثمارًا للعرضية، ويستحيل الوحى إلى شِعر، وتُعَدُّ الأديان مخترعات، ويئول الحكماء إلى 'مفكرين' و'باحثين'، أى

٧٩ ومن أشنع أخطاء سوء استخدام اللغة أن يُسمى من تعلموا الطبيعيات من الكتب 'حكماء' فى حين أن ذكاءهم عادى، فهم يتجاهلون كل ما تعالى على عالم الطبيعة، أى كل ما يشكل الحكمة، ولم يحدث أن ثار اللغط حول 'الذكاء' و'العبقرية' كما جرى فى عصرنا وهو زمان ليل العقل المُلهَم، ولم يحدث أن استحال الاتفاق على معنى هذه الكلمات كما استحال الآن، ولكن من المؤكد أن الناس لم يكونوا بهذا الخبث والشطارة التى صاروا إليها فى زماننا حيث زاد الخبث باسم الذكاء وفشا، أما الحقيقة فهى شيء آخر تماما.

مجرد مناطقة على أحسن الفروض. أما العصمة والإلهام فلا وجود لهما، وتصبح الأخطاء 'مثيرة Interesting' وتُعدُّ 'إسهاما' ملموسا فى 'الثقافة'، وهكذا دواليك، وحتى إن لم تُختزل كل ظاهرة عقلية إلى أسباب مادية فلا يزال الإنكار على حاله لكل ما يفوق الطبيعة أو حتى ما يفوق الحس، وبالتالى إنكار كل حق مبدئى، ولا شك أن الإنسان أكثر من مجرد جسد لكن هذه الطريقة فى النظر إلى الأمور تختزله إلى حيوانٍ إنسانى، وهو ما يصل إلى لا شىء، فالإنسان المقصور على ذاته ليس إنسانا حقا.

ويتميز التحليل النفسى عند من يعتقد فى جدواه بأن له وظيفة تعويضية كما هو حال التطورية، وحيث إن المرء لن يستطيع إدراك الأسباب الحقيقية فعليه أن يخترع أسبابا زائفة، أى إن لم يدرك الأسباب العميقة فعليه أن يعكس على السطح أسبابا أخرى، وبدلا من أن يفسر الفعل بالفكرة التى سبقته يبحث عن سببه فى الدم أو العظام، ولكن ذلك ليس فى خطورة أن يفسر أسمى الأمور بأحط الفرضيات.

ويستلزم إنكار مقامات الحقيقة الخمسة فهما لطبيعة المعجزة والسحر، ولم يكن إذن من المستغرب أن تلعن الكنيسة من يكفر بأحدهما، وأول دفاع عن هذا الإنكار المزدوج هو أن الأحوال الحيوية موجودة ولا بد لها من الظهور على مستوى المادة أو الظواهر المحسوسة، وحيث إن عالم الجواهر فوق الصورى الذى لا يتخثر

موجود كذلك حتى قبل وجود العالم الصورى فلا مناص من أن يتدخل 'رأسيا' فى عالم الصور بشكل يناقض قوانين 'طبيعة' عالم الصور والمادة، فما وراء 'الطبيعة' ليس اللامنطق ولا العبثى، بل هو ما تغيب أسبابه عن معايير قوانين عالم المادة وحواس الجسد، ولو كان 'الطبيعى' هو ما يتفق مع 'المنطقى' و'الممكن' لجاز القول بأن الله تنزه وتعالى 'طبيعى' بدوره، وقل مثل ذلك عن المعجزة ولكن ذلك سيكون سوء استخدام للغة يحرمنا من التمييز بين السببية التى تعمل أفقيا وتلك التى تعمل رأسيًا. وأيا كان الأمر فإن 'العلماء' حين يسمعون عما 'يفوق الطبيعة' يتخيلون أساسا أنه أمر من قبيل الاعتقاد فى الظواهر التى تحدث بلا أسباب، أو أنه بالحرى نقص الأسباب الحقيقية الممكنة[80].

ونظرا لغفلة العلم الحديث عن مقامات الحقيقة فإنه يصبح عدوانيا حيال كل ما لا يفسَّر إلا بموجبها سواء أكان سحرا أم روحانية أم أى اعتقاد يسود عند الشعوب، ويعجز على وجه الخصوص عن تفسير الظواهر الإنسانية فى العصور التاريخية وما قبلها، والتى تروغ منه طبيعتها من حيث المبدأ. وهكذا لن يكون هناك ما هو أشد خطلا ووهما من الاعتقاد بأن العلم الحديث سوف يصل إلى 'لامتناهى الدقة' و'لامتناهى الجسامة' فى سعيه المترنح بلا حقائق

٨٠ وقد قال رينان إن جوهر النقد هو إنكار ما 'يفوق الطبيعة'، وهو ما يماثل القول بأن 'جوهر المعرفة هو الجهل بكل جوهرى'.

الدين والمذاهب الميتافيزيقية.

ويلزم هنا تفسير المقصود 'بالصورة' و'الجوهر'، فالصورة ليست إلا جوهرا متخثرا حتى إن العلاقة بينهما تشاكل العلاقة بين الجليد والماء، ويتسم العالم الصورى فى مقام المادة والحيوية بخصيصة تجميد الجواهر الروحية وإضفاء الفردية عليها حتى يبعثرها عن بعضها، ولا يعنى ذلك أن الأنوات لا وجود لها فى العوالم الأسمى من الوجود، ولكن أنوات المباركين جوهرية فوق صورية لا تشكل حدودا ولا قصرا ولا هى ستر معتمة تحجب الجواهر الروحية الأخرى، وهكذا يمكن للمباركين أن يتخذوا صورا متنوعة دون أن يكفوا عن شفافيتهم فى رحاب عالم الله سبحانه والملائكة، فالصورة الأرضية سواء أكانت لطيفة أم كثيفة تنداح فى الجوهر، ولا تحلل 'النفس الخالدة' بل تحرر من الشروط التى تحدُّها فى حين تبقى محدودة باعتبارها تجليًا، والصورة إلى الجوهر هى التجلى إلى المبدإ، ويبقى 'الشخص' فى الحياة الأخرى قادرا على التشكل فى صورته الأرضية، وليس 'البعث' 'فناءً' تاما ولكنه 'تحول'. ويصدق الأمر ذاته على الملائكة الذين لم يكن لهم فردية أرضية ولكنهم قادرون على التشكل فى صور وشخصيات، كما تقدم لنا المتون المقدسة أمثلة شتى، فحقيقة أن الكائنات السماوية قد تعالت على الحال الصورى لا يحرمها من أية قدرات، فمن عنده 'الأكثر' عنده 'الأقل' بضرورة الحال.

ولا يزال أمامنا سؤال عن التناسبات التى يجب مراعاتها، فحال المادة التى تمتدُّ فيما حولنا تتلاشى فى متاهة الفضاء، إلا أن الفضاء بأفلاكه ومجراته وبلايين سنينه الضوئية لا شيء بالقياس إلى الحال الحيوية التى تحيطه وتحتويه، وليس ذلك احتواءً فراغيا بالطبع. والحال الحيوية بدورها ليست إلا جزيئًا متناهى الصغر فى إطار التجليات السماوية اللامنظورة، والتى هى بدورها لا شيء قياسا إلى المبدإ الأسمى.

ويعوِّضُ ذلك 'الارتجاع' الرياضى من الأعلى إلى الأدنى 'اطِّرادًا' فى الاتجاه التنازلى نفسه، فالمقامات تنكمش كلما ابتعدت عن المبدإ وتتكاثر فى الآن ذاته، فالكم هو المُشاكِلُ النقيض للانهائية. وأوغل النطاقات بعدًا هو عالم المادة أو 'الكثافة' والعالم المحسوس الذى نعرفه، وأقصى حدوده لا تعدو العرضية والتقريب وليس بها شيء مطلق. وتلُفُّ الحال الحيوية أو اللطيفة فيها حشدًا عظيما من التبلورات والتشيؤات التى تشاكِلُ عالمنا الحسى ولكن لا علاقة لها به وتغرب تماما عن ملكاتنا الحسية. وقل مثل ذلك عن الكون الملائكى اللاصورى وعوالم كثيرة أخرى ذات طبيعة لطيفة أو 'نارية'، وكذلك عن المبدإ وهو عالم النور الذى يستضيف الفراديس التى تمتد فيما فوق التصورات كمثل قطرات نافورة توهجت بنور الشمس. وقد ارتسم قانون الاطراد الرياضى ذاك وجوديًا فى 'الأسماء الصفاتية' وفى ثراء إمكانات التجلى التى 'تفيض' من رَحِمِ المادة الأولانية

وتتبلور فى زَخَمِ خلقٍ يصيبُ بالدوار. والذات فوق الأنطولوجية هى الواحد المطلق سبحانه لكن 'انعكاساتها الداخلية' تنطوى على التنوع الأول الذى ينعكس عنه تنوعات شتى لا سبيل لها إلى العودة إلى رضوان الواحد الذى لا شريك له.

ولا يدرى العلم التجريبى ولا البراجماتى عن هذه الأمور شيئا، ولا يعنى العقل المُلهَم ولا الذكاء الإنسانى الذى عاش ألفيات من السنين عندهما شيئا، وليس العلماء على استعداد للاعتراف بأنه لو كانت الميثولوجيات والعقائد المتنوعة قد اتفقت فى الأمور الجوهرية، أى الحقيقة المتعالية المطلقة، وأن للإنسان مصيرًا أخرويًّا بمقدار سعيه فى الأرض، فذلك لأن ما يسمو على الحس يستعصى على الخيال والوصف، ويسمح بطرق لا تحصى للنظر والاعتبار حسب الاحتياجات الروحية المتنوعة. فالحق واحد والرحمة أنواع لا تحصى.

ولا يقتصر جهل الفلسفة العلموية Sientistic على مقامات الحضرة الربانية بل تتجاهل كذلك إيقاعاتها و'حياتها' وحقيقة احتباسنا فى عالم الحس، زد على ذلك الدورات والتحلل والتخثر الكلى Universal Solve Et Coagula، ويعنى ذلك تجاهل انبثاق العالم من حقيقة الغيب المطلق وعودته إليه فى ظلام هذا الواقع ذاته، ولكن ذلك لن يُفهَم وسوف تسير الدنيا على طرائقها بلا هوادة.

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ الحديد[81] ٣، هذه الآية الكريمة من الآيات التى تنطوى على مذهب ميتافيزيقى وكونى فى آن شأنها شأن الشهادة، وهى تنطوى كذلك للسبب ذاته على خيمياء روحية 'تتقاطع' فيها الرمزية الزمنية برمزية مكانية لتنتج تركيبا يحيط بالجوانب الأصولية للكون الكلى Universe . و'الأول' هو المبدأ الذى سبق التجلى، و'الآخر' هو المبدأ الذى يتبعه، إذ 'يظهر' الله تعالى فى آياته وتجليات وجوده، لكنه 'يبطن' كذلك و'يحتجب' بصفته مركزًا خفيًّا، فى حين أنه واقعيا ينطوى على التجلى بأكمله، والتجلى الكلى موجة 'تفيض' من المبدإ 'لتعود' إليه، لو جازت هذه الطريقة فى التعبير رغم فيضيتها الواضحة[82]، ذلك فى حين أن التجلى الكلى 'هو' المبدأ من حيث 'ظهوره'، فى حين يتعالى المبدأ ذاته باطنيا فى علاقته بتبلوراته النسبية[83]. و'الأولوية' و'الأخروية' و'الظهور' و'البطون' إذن أربعة جوانب للمبدإ تعبر عن تجلياته فى تتابعها وتزامنها من منظور 'الصيرورة' ومن منظور 'الوجود'، والأول هو منظور الدورة أو الدورات، والثانى هو

٨١ وقد سميت كذلك لأنها تذكر الحديد الذى ﴿فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾.الحديد ٢٥

٨٢ وسوف تكون فيضية فقط أو حتى وثنية لو كان التجلى مفهوما باعتباره جزءًا من المبدإ أو لو اعتُبِرَ المبدأ جزءًا خاضعا لتعديلات التجلى.

٨٣ ولا يصح أن ننسى أن الوهمى 'حقيقى نسبيا' بدوره.

الوجود بما هو[٨٤].

وهناك تشاكل واضح بين 'الأول' و'الأزل'، وبين 'الآخر' و'الأبد'، والأمر نفسه قائم بين 'القديم' و'الدائم' وبين 'المبدئ' و'المعيد'[٨٥]، وبين 'المقدم' و'المؤخر'، ولا تعنى أسماء صفات الأزل والأبد مكانة المبدإ ولا وظيفته من منظور علاقة المبدإ بالتجلى، ولكنها جانبان من طبيعة المبدإ هما فى ذاتها موضع الاعتبار فى الوجود، وليس المبدأ الربانى هو 'الأول' لأنه 'أوجد' و'خلق' ولا هو 'الآخر' لأنه يحكم على الخلق ويستعيدهُ فحسب ولكنه بذاته بلا أول ولا آخر، وهو مبدأ ذاته وغايتها، وهو سببها ونتيجتها، وهو مطلقيتها ولا نهائيتها فى آن. والله تقدس وتعالى هو 'الأول' و 'الآخر' نسبة إلى مخلوقاته[٨٦]، ولكنه 'القديم' فى علاقته بمجمل الكون الكلى. وهو 'الدائم' بمعنى أنه باقٍ بعد زوال العالم، وكل هذه الأسماء الحسنى تنم بطرق مختلفة عن تعالى المبدإ الربانى، ويفترض كل منها الآخرين، فهو سبحانه 'الأول' لأنه سابق بلا بداية لكل ما خلق، وهو 'الآخر' لأنه باق

٨٤ لقد كنت قبل أن يكون العالم، وكنت بعد التجلى فى ذاتى وفى عالم الظواهر فى آن، وحين يكف العالم عن الوجود سوف أكون، مثلما نقول عن العناصر المحسوسة التى أنشأت كافة المخلوقات الحية وبها تعيش، ويمكن القول إذن بأننى قد أنشأت تلك المخلوقات كافة فلا حقيقة إلا أنا. سريماد بهاجافاتا ماهابورانا ٢، ٣٢:٩، ٣٤.

٨٥ والله سبحانه بهذا المعنى هو 'الوارث' و ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾.

٨٦ ﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُواْ إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّـا إِلَيْهِ رَاجِعونَ﴾ البقرة ١٥٦. وما خَلَقتَ إليك يعود، وهى صلاة الإيروكوى فى شعيرة الكالوميت، وهى تحمل رمز عودة المخلوقات إلى السماء، ويرمز الطباق إلى المخلوقات التى أهديت لها الدعوات.

بلا نهاية بعد كل أَجَل، والتجلى الكلى طريق يؤدى من الله إلى الله تقدس وتعالى. يبتعد لكى 'يوحى' بالنعمة ويقترب لكى يلهم بجنة 'القرب'[87].

وقد رأينا كيف أن المبدأ ليس 'الأول' فحسب بالنسبة إلى العالم، فذلك يشاكل القول بأن 'الذات' أو 'الروح' هى أول الأسماء الصفاتية التى تنتمى إلى الوجود وبالتالى إلى التعينات التى يضفيها المبدأ على التجليات. وتقول الفيدانتا إن الصفات التى تخرج عن آتما تنتمى إلى مايا، أى إن النسبية ثابتة فى مقام المبدإ، وينطوى هذا المقام على المثالات الأولى للخلق كما يشتمل على الوحى والإلهام فى قلب الخليقة. والميتافيزيقا قد تضع الثقل على الذات العلية وحدها فترى الوجود بمرجعية مايا[88]، أو تركِّز على الوجود فحسب بصفته المبدأ الأسمى وبالتالى بمرجعية ربانيته. أو يمكن للمرء أن يرى النسبية كبعد داخلى للمطلق فيختزل التجلى إلى المبدإ باعتبار كل التحفظات والاحتياطات التى تلزم لصياغات كهذه بحسب عوارض عقلية

٨٧ يحسن أن نشير هنا إلى أن الأسماء الحسنى تسعة وتسعون على سبيل الرمز فحسب لا على سبيل حصر الصفات التى لا تحصى لله عز وجل، وهذه الصفات يمكن اختزالها دوما إلى مجموعة محدودة للاختلافات الأصولية مثل ثلاثية 'الحكمة والرحمة والعدل' أو ثلاثية 'الكمال والجمال والجلال'، ولكن هذه القطبيات تحتمل ترددات معنوية لا تحصى، فكلية الإمكان لا حدود لها.

٨٨ ما يسميه الهندوس مايا هو 'الحجاب' فى الإسلام أو الحجب التى لا تحصى للجوهر، وبينما تكشف الحجب عن الطبيعة الربانية تحجب الأحدية اللاثنوية لله تعالى، ومايا بصفتها القدرة الربانية على إظهار الوهم ليست متجلية بذاتها أفياكتا، وتنتمى فى هذا السياق إلى الذات العلية فى تجلياتها 'كن' ربانى أو 'آيات' الله سبحانه فى الآفاق.

بعينها. وفى حين تُحدِثُ النسبية أول استقطاب ربانى فإنها لا تتعدى على الطبيعة الربانية الذاتية، كما يمكن تمديد هذا التوكيد على كافة نطاقات مايا والتجليات الكلية بكاملها، وهذا هو ما يعنى اسم 'الظاهر' باعتبار العالم ربانيًا جوهريا وإلا لم يكن له وجود، والعالم هو 'الظاهرى' 'المنظور' بالمدى الذى تدركه حواسنا الخمس[٨٩]، ولكن حيث إننا لا نرى الوجود ناهيك عما وراء الوجود فإن الله سبحانه هو 'الباطن'.

وليس فى المخلوقات كفء[٩٠] لله جل وعلا، الذى هو الوجود الكلى والحياة والوعى، وهو كذلك المكان والزمان والعدد والمادة بمحتواها الإيجابى، وهى الانعكاسات المنظورة للأسماء الحسنى. فالظاهر جل شأنه يفرض الصور والحياة والأحداث دون أن يختلط بهذا ولا بذاك، فهو كل ما وجد وليس أيًا مما وجد، ونراه فى آياته لأنه 'الظاهر' ولا نراه لأنه الغيب تنزه وتعالى.

والتجلى الكلى سر من أسرار 'الفيض Emanation'، إلا أن استخدام هذا المصطلح لا يخفى حقيقة أن 'الفيضية Emanationism' الفلسفية العلمية ومذهب الإيمان بلا دين لا يأبهان للتعالى، ويريان الكون

٨٩ والحواس هى السجن الذى يستحيل أن يكون معيارا للمعرفة الكلية كما يدعى العلم الحديث، فما جدوى المعلومات المنضبطة عن المجرات والجزيئات إذا كانت على حساب المعرفة الكلية للكون الكلى ومصيرنا المطلق؟

٩٠ ذلك باستثناء الأنبياء ومن هنا جاء الحديث الشريف «مَنْ رَآنِى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ»، وكذلك الرموز القدسية كأسماء الله الحسنى وحروفها وأصواتها بحسب الوحى أو المنظور التراثى المقصود.

عمليًّا 'كشطية' عشوائية من الله تنزه وتعالى وليس مظهرا لآياته سبحانه، وهو ما يعنى اختزال المبدإ إلى تجلٍّ بصرف النظر عن الاصطلاحات المستخدمة، فعندهم أن المبدأ فى تجليه سوف يصيبه تعديل عندما يتخلى عن شىء من جوهره فيفتقر لصالح خلقه، ولكن لو تمسك المرء بأن التجلى 'فيض' من المبدإ و'يعود' إليه فى نهاية أمره فعليه أن يضيف أنه ليس هناك تجلٍّ ولا فيض من أى نوع كان عند المبدإ الأسمى ذاته، وليس إلا قدرة الإمكان الدائم المكتفى بذاته لما يبدو للمخلوقات 'كخروج' من المبدإ أو هو 'خلق من عدم Creatio Ex Nihilo' من منظور جزئى آخر.

والعالم قائم فى الزمن بين 'الأول' و'الآخر' وليس التجلى إلا 'رسالة منه إليه' جل وعلا، وما هو إلا 'ظاهر' قدرته تتجسد لنا فى آياته، فليس التجلى إلا 'وحيا' و'انتشارا' لآيات المبدإ الأسمى الدائم أبدا فى بكارته، تتنوع وتجمد فى موجات ومراحل، وتنتثر فى زبَدٍ ينفثئ على شواطئ حدوده الربانية لكى تعود فى موجات ومراحل مرة أخرى[91] إلى طبيعتها الحقة التى كانت وسوف تكون أبدا بين الأزلية والأبدية.

وهذه الطبيعة الحقة التى لم 'تخرج' مطلقا عن ذاتها حتى إنها قد تبدو كما لو كانت 'ظاهرًا'، أو هى الحياة 'الأولى' أو 'الآخرة' من منظور آخر ليست إلا 'الباطن' فحسب. ولو نظرنا من هذا المركز

٩١ وهذا هو الأساس الميتافيزيقى للسر المسيحى Christic Mystery.

فليس هناك 'خارج'، أو أن هناك 'خارجا' بعينه فى صورة إمكانية جوهرية كامنة فى الجوهر، والمبدأ نفسه باطن فحسب من منظور أنه لا يزال عرضيًّا، وهو أمر مشروط بمدى وهمية برّانيته.

وربما أمكن القول بأن 'الآخر' يناظر 'الباطن' بمعنى تشاكلى، أى إن فعل استرجاع المبدإ كل شىء إليه يتشاكل عكسيًّا مع فعل الخلق الجوهرى الذى يستلزم 'ابتعاد' المخلوقات عن المبدإ، أى إن الغاية من عملية التجلى هى التجلى ذاته فى حين أن غاية 'النشور Apocatastasis' هى المبدأ[٩٢]. والرُّجعَى إلى الله سبحانه إذن حقيقة تشاكل 'بطون' الرب فى القلب. والله جل جلاله 'الأول' يعكس ذاته على لاشيئية الوجود لأنه أراد أن يُعرَف، أى أن يعرفه 'غيره سبحانه'، وهو 'الآخر' بحقيقة جوهره اللاامتمايز، أو هو انتصاره على خلل التوازن من منظور أكثر نسبية، فقد أراد 'الأول' أن يرى ذاته 'فى الآخر' وتشاكل العلاقة التى نشأت بين الفردوس الأرضى وأورشليم السماوية، أو بين الخلق والنشور[٩٣] وإن لم تماهَ معها. ويبدو 'الأول' و'الآخر' كما لو كانا مرحلتين ربانيتين فى رمزية زمنية تتقاطع مع رمزية مكانية فى 'الباطن' و'الظاهر' كوجهين للذات العلية بموجب الحجاب الذى يفصلنا عن الوحدانية المطلقة لله جل جلاله.

٩٢ ويصدق الأمر نفسه على كل الصيغ النسبية الثانوية للرجعى Reflux المقصودة وبالتالى فى نهاية كل دورة، والتشاكل كافٍ على كل حال لتبرير استخدام تعبيرات تركيبية.

٩٣ واسما الرحيم والرحمن مناظران فى تفسير بعينه للخلق والخلاص.

وحتى نوضح هذا الطرح بقدر الإمكان نلخصه فيما يلى ومن ثم نكمله، 'فالأول' يتجلى لنا بمجرد وجودنا أى بمولدنا، كما يتجلى فيما حولنا بوجود العالم أى بالخلق بالمعنى الكلى، ويبرهن تفتح مايا على ذلك حيث إنه مبدؤها وأصلها المتعالى.

وكذلك يتجلى 'الآخر' فى وعينا بيقين الموت، ثم فى برهان البعث والحساب، وثالثًا فى الفكرة الميتافيزيقية للنشور. والموت نقيض الحياة كما يناقض النشور الخلق ويناقض مايا كذلك.

ويتجلى 'الظاهر' بوجودنا بما هو وبواقعيته، ثم بوجود العالم بذاته بغض النظر عن أصله ومنتهاه، ويتجلى استنتاجيًّا فى مايا بالنظر إلى جانب الظهور الكلى منها وليس بقوة الخلق 'قبل' حدوث محتواها، وهى بذاتها كل ما تحتوى، فهى الحجاب الذى انتسجت فيه الظواهر بأجمعها[٩٤].

ونقول مرة أخرى إن 'الباطن' يتجلى فى الكون الأصغر فى 'العقل المُلهَم Intellect' ويتجلى فى مستوى الكون الأكبر فى الروح الربانية وسيطا فى مركز الكون، والوجود البحت برهان على 'البطون' فى علاقته بالحق الكلى، وهى الذات العلية. ويحجب الأنا العقل كما

٩٤ إن 'الظهور' الربانى هو ما يسمح بالقول بأن كل شىء حق آتما لو لجأنا إلى التعبير الفيدانتى، وترى الهندوسية 'الظاهر فاييشفارانا' من منظور يذهب إلى أبعد من المنظور الأنطولوجى 'للظهور' الذى يمكن أن يُستوعب على أنه مايا من منظور التجلى الكلى لا فى تجليها المحسوس، ولا بد من تذكر أن اللاهوتيات المعتادة هى أنطولوجيات تقصر عن فهم فكرة الذات أو ما وراء الوجود. وعند الهندوس أن 'الباطن' قد يكون متعاليًا 'براجنا' أو باطنا 'توريا' بحسب مقام الحقيقة المقصودة.

يحجب العالم الوجود وكما تحجب مايا الذات العلية. والتي تشتمل على الوجود إيشفارا. أي إن الوجود هو باطن الكون المتجلى، إلا أن ذلك الوجود ذاته 'ظاهر' عندما ننظر إليه في علاقته بالذات العلية التي هي 'مبدأ المبدإ' و'باطن الباطن'[٩٥].

ويعيش الصوفي بشكل ملموس بمرأى من الأبعاد الميتافيزيقية للأول والآخر والظاهر والباطن كما يتحرك الناس بين المكان والزمان ويتحرك معهم بصفته كائنًا فانيًا، ويعمل وعيه عليها بالمدى الذي يكون فيه نقطة التقاطع بين الأبعاد الربانية ومنتبها ومشاركا في الدراما الكلية، لا يعاني من أوهام عن طرق مستحيلة للهرب، ويربأ بنفسه عن 'خصوصية' الدنيويين المتضخمة الذين يتوهمون أن بإمكانهم أن يعيشوا في قلاعهم خارج الحقيقة الروحية الوحيدة.

وأيًا كان ما يحتوي عليه العالم من أشياء خالدة أو فانية فلا انقطاع له عن الله تعالى، وهو على الدوام الجوهر الرباني ذاته الذي يشع على الخواء فيتجمد في صقيع البعد عنه جل وعلا، حتى يتشيأ في معالم المخلوقات وحدودها وما تجره وراءها من مصائب تشهد على بعدها، ويرى الحكيم في المخلوقات أصولها السماوية التي تناءت عن مصدرها، وحين يعتبر في الحدود والشقاء يتبين مواضع قصورها ونهايات سقوطها المحتومة التي تهوي إليها الدنيا، ويميز ظواهر البدء والعود والامتداد والارتجاع ومعجزة الوجود وحدودها

٩٥ والحق أن الوجود هو مبدأ التجلي و'باطنه'، ولكنه بدوره تجلٍّ لمبدإ الربوبية ذاتها.

الأنطولوجية.

ويدرك الصوفى قبل كل شىء 'بعين قلبه' أن كل شىء ليس إلا 'هو' جل جلاله، فالعالم ليس الله سبحانه ولكنه 'ظاهر' من منظور الإمكانات الأصولية، أو هو الإعجاز المطرد الذى يتعلق بالوجود فى كل لحظة، وبدونه سوف يتلاشى إلى لا شىء. فالعالم من ناحية ليس الله سبحانه ولكنه من ناحية أخرى لا يقوم إلا 'به تقدس وتعالى'. وربما لن تفلح الكلمات مطلقا فى وصف هذا السر بشكل مُرضٍ، ولكن العالم من منظور مخصوص 'هو الله' جل وعلا وإلا لم يكن شيئا، والله تعالى ليس العالم ولذا استحال الحديث عن 'الظاهر' دون أن نتحدث عن 'الباطن'، فالأول يصدق من خلال الآخر فحسب.

والإنسان مشدود بين 'الأول' و'الآخر' وقد سقط عن الحال الأولانى القديم لكى يتهدده الموت، ومن ورائه الشريعة الربانية التى كانت منذ الأزل، ومن أمامه البعث والحساب الذى ترتب على الشريعة، والله تعالى هو 'الأول' كخالق ومُشَرِّع. وهكذا يمتد الإنسان من جسده المخلوق على صورة الرب[٩٦] بروحه ونفسه حتى حدود الوجود وحتى الذات العلية، وهو كما لو كان منسوجا فى 'الظاهر' ومنفتحا على 'الباطن' بفضل القبس الإلهى فى قلبه الذى

٩٦ ومن هنا جاء العُرى المقدس فى الهندوسية وغيرها، فقد كان الإنسان عاريًا بعد خلقه وعاريًا بعد مولده وسوف يكون عاريًا عند بعثه.

لا تحده حدود.

والإنسان من منظور التتابع ليس إلا فيضا يفيض من 'الأول'، وهو من منظور التزامن ليس إلا تخثرا يدعمه 'الظاهر'، والفيض الذى هو أنفسنا لا بد أن ينطوى على إحساس بنسبيتنا ورغبة فى 'الرُّجْعَى' فى كدحنا نحو 'الآخر' جل وعلا وإلا ما كنا بشرا بل حيوانا، والتخثر الذى هو أنانا وفرديتنا لا بد أن ينطوى على سبب كافٍ لوجودنا باعتبار الإنسان 'تجليا لما خفى' وليس التجلى بما هو[97].

ويقع 'الظاهر' بين 'الأول' و'الآخر' فى حين أن 'الباطن' هو كلاهما معا وليس أحدهما ولا الآخر، فهو المبدأ الذى يحو إلى التجلى كما أنه المبدأ بما هو.

وأساس مأساة الإنسان الأخروية هو ضرورة أن يعود بما صنعه 'الأول' إلى 'الآخر' كما لو كنا رسالة منه إليه جل شأنه كما يقول الصوفية، ولكنا لا بد أن نقوم بهذه الرحلة بإرادتنا الحرة حيث إننا من بنى الإنسان ولسنا من الحيوانات، وسبب وجودنا هو التجلى الكلى لحريتنا، ورغم أن الحرية سلاح ذو حدين إلا أنها إمكانية مقدرة علينا فلا بد من إنجازها، فالإنسان مخلوق جوهرى. وتحمل الحرية فى ثناياها إمكان العبث، أى عبث رغبة المرء فى أن يكون ذاته حتى يكون أول من يأتى وآخر من يذهب كما لو كان الوجود ينبثق من ذواتنا، بينما نحن على الحقيقة موجودون رغم إرادتنا وعاجزون

٩٧ كما يتصور الماديون والحيويون.

عن الخلق من عدم أو حتى عن العدم فحسب.

ويجوز كذلك القول بأن الإنسان الذى لم يحصل على شيء من ذاته وقد وُهِبَ كل شيء قد خُلِق للطاعة فحسب، ولا يكون لحريته معنى إلا فى حيِّزِ الطاعة وبموجبها، وليس فى ذلك تناقض، فذلك الحيِّزُ يتسع للحرية الإنسانية كى تتحقق فى نطاقه، ونحن نقصد الحرية الإيجابية التى تنحاز إلى الحق والخير ومن ثم إلى حق بعينه وخير بعينه[٩٨]، وأن يكون المرء حرا بشكل إيجابى من منظور الروحانية هو أن يختار الطاعة والتسليم[٩٩]، وقد وُهِبنا الوجود قبل أن نوهَبَ ملكات الحس وقدرات الفعل التى نحتكم عليها بشكل مؤقت مشروط فحسب، ومن العبث أن يدعى المرء ملكية ما لا يملك التحكم فيه، وتتلخص لعنة الإنسان المعاصر فى اعتقاده أنه كامل الحرية من حيث المبدأ فى حين أن الوعى العرضى لا قدرة له على ذلك، وهو ما لا يمكن أن يتحقق إلا على مقام أعلى من الوعى العرضى وفيما وراء الطاعة، أى بما يفوق الطبيعة حيث يتجاوز الإنسان ذاته ليلتحق بالحرية بما هى، وهى الحرية الوحيدة التى لا سبيل إليها إلا بالغنوص والبركة الربانية، ولكن ليس الإنسان هو الذى يحقق الحرية بل إن الحرية هى التى تملك الإنسان.

و'أسرارية' الإنسان الحديث ليست إلا تمردا، وما من سبيل لكى

٩٨ وليس خيرا جزئيًا يناقض الحق أو الخير الأسمى واقعيًا أو من حيث المبدأ.

٩٩ وكلمة 'إسلام' لا تعنى إلا ذلك، وقد قال كونفوشيوس إن أساس الإنسانية هو تقوى البنوة والطاعة.

تمتزج روح التمرد بروح الطاعة والتسليم، فهما كالماء والزيت لا يختلطان ولا يفهم أحدهما الآخر، ويتحدث كل منهما بلغة مختلفة ويعيش حياة مغايرة، وبينهما تنافر أصولى فى الخيال والمعقولية على أقل تقدير. وليس لروح التمرد علاقة بالغضب المقدس الذى ينحو على الخطيئة والرذيلة، ولكنه حال كبرياء يلعب دور الضحية، وليس إلا علامة على التصلب وتجمد النفس، وهو تَحَجُّرٌ مميت للروح لأنه ينطوى على الكراهية والقلق الذى لا غاية له، والذى لا يهزمه إلا ذكاء العقل المُلهَم واللطف الربانى. وحيث يعتقد معظم الناس أن الذكاء لا يملك أن يقاوم انفعال المرارة[100]، ولا يكسر هذه القوقعة ويهدئ من ذلك الصخب إلا الانفجار، ومن هنا كانت ضرورة المعجزات[101]، فالمعجزة هى انبثاق الباطن الخفى فى عالم الظاهر المرئى.

وهناك معنى نقيض لحال الجنة السماوية وفوج المباركين فيها، ألا وهو دخول 'الظاهر' فى الباطن الخفى بما يسمح لهم بتمايزات نسبية، فليس فيها مجال لقطبية مطلقة. وعلى نحو مشاكل فإن وحى الأديان العظمى التى تتذكر 'العصر الذهبى' كل بطريقتها كان تجليات

[100] وهناك قرابة بين الإحساس بالمرارة والكبرياء، ويقول القديس بنيدكت إن المغالاة فى المرارة تؤدى إلى الجحيم.

[101] ويقبع فى نفس كل إنسان كُنود أو تمرد كامن غالبا ما يتجلى فى شكل لا مبالاة بالله عز وجل وحيال حدود الحق. وتقول الآية الكريمة ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾العاديات، ٦.

'مؤجلة' 'للأول' جل شأنه[١٠٢]، فى حين يمثل النشور تجلى 'الآخر' سبحانه توقعيًا.

ولكى يكون المرء واعيًا بمعجزة الوجود عليه أن يعتكف إلى دين يتأمله كما لو كان بالتركيز العقلى، والتركيز العقلى يتعلق بالحق، والتأمل يتعلق بالجمال والفضيلة. ورؤية الوجود هى ألا تتبعثر فى خِضَمِّ الأشياء، ولكن أن تدرك 'الحوادث' كما لو كانت فى نفسك دون أن تغفل عن 'الجوهر'. وماء حياة الإنسان هو الإيمان.

فسؤال ما هو الفردوس؟ جوابه إنه الطبيعة الباطنة للوجود المحض، والاتساق مع هذه الطبيعة هو أن تحملنا موجة الصيرورة نحو الرضوان، والاتساق مع الوجود هو الخضوع للشريعة السماوية ومن ثم لجوهرنا ذاته، وهو الجوهر الذى يبطن عميقا فى قلب كل شىء وبه نوجد. وبدون الوجود لا وجود لنا، فكيف يتأتى لنا أن نتمرد على كينونتنا؟ وجوهر الوجود نعمة ورضوان، والتمرد عليه بعبادة محتويات العوارض يضيّع منا السبيل إلى الرضوان، ويغلق على نفوسنا فى الطريق المسدود لعرضيتنا وجحيم عبثنا. وليس غياب الرضوان إلا الجحيم فحيث لا مسرة يكون شقاء، والوجود الذى لا يملك الإنسان أن يتخلص منه منسوج من السعادة رغم عقده وشروخه. وما يصدق على الوجود الملموس يصدق كذلك على

١٠٢ وقل مثل ذلك بمقياس مصغر عن حقائق طبيعية بعينها مثل فصل الربيع والشباب والصباح.

الوجود المطلق وما وراء الوجود وهو مصدر كل شيء كان[١٠٣]. ولا يتردد الصوفى فى الحديث عن 'جنة الذات' التى ليست إلا نيرفانا الأسمى بارانيرفانا وهى مقام الحكماء الربانيين المقربين تاثاجاتا.

وسؤال ما هى الذات؟ يمكن أن يكون له إجابة شرط المحافظة على تماثله مع الإجابة السابقة عن الفردوس، وتكون الإجابة إنها الطبيعة المطلقة للذكاء الإلهى البحت، ولكن علينا أن نتحدث هنا عن الكمال الوجودى وليس الطاعة ولا التسليم بل التمييز والتركيز التأملى، وهذا هو مقام 'الهوية Ipseity' و'الوعى اللانهائى'. ويمكن أن يسمى القطب الكلى 'للوجود' بشكل تركيبى عرضى إذ يتصف بالنقاء والصمدية والرحمة، كما يمكن أن يسمى القطب أو المركز الذى يدخل إلى الوجود كمحور مُحَرِّرٍ مضىء 'بالذكاء' أو 'الذات'. أما الطريق الذى يناظر 'الظاهر' فهو طريق الفعل وهو كذلك طريق الجار، فهو الطاعة والإحسان وصالح الأعمال والمحبة الفعالة لله عز وجل، والطريق الذى يناظر 'الباطن' هو المحبة التأملية لله تعالى فهو طريق العرفان والغنوص ومعرفة الذات العلية. وما يوحِّدُ كل نيَّة أو منظور من ناحية الإنسان هو حرارة الإيمان وبكارة الإخلاص، وبدونه لا سعادة ولا حياة، فالحياة بلا إيمان هى ادعاء الحياة أو هى الحياة فى الموت.

أما عن التساؤل عما إذا كانت الحقيقة 'خيِّرةً' أم 'خبيثة' فله إجابتان

١٠٣ وهذا من وجهة نظر الإنسان على الأقل التى تقوم على التفاصل والوهم.

منطقيتان، أولاهما أن الحقيقة لا هى خيِّرةٌ ولا خبيثة، وثانيتها أنها خيِّرة، فإن كان الخير موجودا فذلك لأن أرض الوجود خيِّرة، ولو غاب الخير فذلك لأن الوجود لا هو خيِّرٌ ولا خبيث، فلا يجوز أن يحتبس فى بدائل أو نقائض حينما ننظر إلى العالم والوجود فى إطار الدورة بكليتها. وما يجب أن يُفهَمَ هو أن اللاتمايز أو التعالى بالضرورة يتجلى فى صورة الخير بحيث يبين طبيعة اللاتمايز الجوهرية العلوية، وربما كان جزء بعينه خبيثا من واقع منظور نسبى إلا أن المجمل خيِّرٌ أيًّا كان مقامه فى الواقع، والعالم بهذا المعنى تجلٍّ إيجابى للخير رغم السلبية التى قد ينطوى عليها بشكل نسبى. أو بتعبير آخر لو كان شىء ما خبيثا فلن يعدو خبثه شطية نسبية وليس كلاًّ كاملا، فالوجود بسط والخبث قبض، والله تعالى لا يتجلى إلا فى الكمالات لا فى غيابها، فحينما يتفشى الحرمان فلا كلية له ولا مركزية، والإنسان الخبيث ما هو إلا شطية من ذاته.

وهناك ثلاثة مسالك حيال العالم، أولها رؤية الظواهر الحسية باعتبارها 'الحقيقة' لا كذب، والاستغراق فى الظواهر بإرادة كثيفة بلا ضابط، وهو بمثابة الدفع عمليًّا بأن الله تنزه وتعالى 'ظاهرٌ' ولا 'باطنٌ'، رغم أن 'ظهوره' سبحانه لا معنى له إلا من واقع 'بطونه'، كما يعنى أنه جل جلاله ليس 'الأول' الذى خلقنا بل ليس كذلك 'الآخر' الذى نكدح إليه حتى نهاية رحلتنا، وليس لأحدهما معنى دون الآخر.

والمسلك الثانى هو إنكار الدنيا والوقوع فى الإغراء والخطيئة، وهو أن نرى فى موضع الجمال عظاما ورمادا وفى موضع المسرة زوالا وخبثا ودنسا، ومن هذا المنظور لا يكون الله تنزه وتعالى 'ظاهرا' ولا تكون الدنيا إلا شيئا غير الله جل وعلا[١٠٤].

ويقوم المسلك الثالث على الشفافية الميتافيزيقية للظواهر حيث تُرى الدنيا كجانبٍ من 'الظهور' الربانى، والوعى بهذا 'الظهور' دالٌّ على 'بطون' يناظره، ويرى هذا المنظور الجوهر فى الصور دون أن يغيب عنه المسلك الثانى، وهو أنه ليس هناك ظهور هو الله تنزه وتعالى، وأن كل مظهر له وجه عكسى مشتق من 'الظهور' بالمدى الذى ينفصل به عن 'البطون'. ويرى الحكيم الله تعالى 'فى كل أين' ولكن ليس على حساب الشريعة التى يخضع لها.

وحيث يبدو أن معظم معاصرينا متمردون على فكرة أن الخطيئة الجسدية، التى لا يُعدونها خطيئة بأى شكل كان، سوف تجر وراءها لاهوت 'اللعنة'. ولنتفحص المسألة فى ضوء المنظور الذى نطرحه هنا، فالحياة الجنسية أو النكاح ينتمى إلى نطاق الظاهر، والحق أن الانتعاظة الجنسية لا تنتمى إلى الإنسان وحده بل أيضا إلى 'الوجود'، فليس فى الإنسان قوى خلاقة ولا نشوة رضوانية، وليس إلا أداة للإرادة الربانية التى تتعلق بتكاثر الإنسان على الأرض، ولكن لها

١٠٤ والتزهد الجسدانى لا يتبنى هذا المنظور فقط وقد يكون له غاية فى الاستقلال عن المادة والحواس من أى منظور كان.

كذلك وظيفة تأملية بموجب مثالها الربانى In Divinis أو ما يصل إلى الشىء ذاته بموجب الشفافية الميتافيزيقية للرموز، ويمكن القول من منظور آخر بأنه ليس هناك أمر إنسانى يُعد حيوانيًا صرفا، فقد خلقنا على صورة الرب، والنشوة الجسدانية توحى بشىء من انبثاق الطبيعة الربانية فى الإنسان، وليس هناك شىء يخرج عن الشرطين المذكورين للتكاثر والتأمل، فليست المتعة الجنسية إلا تدنيًا يؤدى إلى حالات جحيمية باعتبار وزنها الأنطولوجى. وفهم الإنسان يتوقف على مدى فهمه للثقل الأنطولوجى لحالته، وهو ما يصل إلى فهم ما إذا كان الإنسان يستحق الفردوس أم الجحيم.

وأما عن مسألة عنصر التأمل فلا بد أن تجد لها موضعا فى تشريع مقدس بعينه وحدود تحليله وتحريمه، ولذا لن يتآمر على توازن مجتمع تراثى، وتتنوع الأخلاقيات بطبيعة الحال ولكن المشيئة الربانية لا تحول، فهى تتسق على الدوام مع صالح المجتمعات الإنسانية.

ولو أراد المرء اجتناب رسم صورة 'للأول'، الذى لا تدركه الأبصار سبحانه ولكنها تتقارب إلى حماه جل وعلا، فعليه أن يعود إلى أصول الفردوس الأرضى ليشهد فجر نشأته فى سديم مضىء لم يكد يتشكل ماديًا فى أحوال لا تحصى من الوجود والوعى فى المخلوقات. وكذلك إن أراد فى أحواله الحاضرة أن يتصور شيئا عن ظهور 'الآخر' عليه أن يشهد توقعيًا انفجار المادة العكسى فى ارتجاع الوجود إلى اللاوجود، والذى سوف يكون علامة على

حضور 'الآخر' سبحانه بذاته، وقد يمكن أن يتسمَّع مقدما زفير الصدور ويشهد تهاوى عالمنا الحسى وتحوله.

إلا أن 'الظاهر' جل شأنه فى متناول أبصارنا على الدوام فى جلال الطبيعة العذراء وفى أعماق السماء وفى مهابة الجبال وفى لانهائية البحار وإيقاعاتها الأبدية، كما نرى ظهوره جل وعلا يتجلى فى بهاء الفن الشعائرى ورمزيته، أما 'الباطن' فهو قريب ومتناءٍ فى الآن ذاته، فهو 'فينا' بلا حاجة للقول بأنه يخفى على الخيال المجبول من عرضية هذه الدنيا، ولكنا نشعر به فى الصدق والحق، وفى المعجزة 'الطبيعية بشكل يفوق الطبيعة' للعقل المُلهَم، وفى الفضائل وفى اللطف الربانى، وربما كان الأمر أكثر من مجرد توقع إذ إن نفاذ حضوره جل شأنه فى مركز سر قلوبنا يكشف 'حجب' النفس.

والله تعالى عند الحيوان هو 'الظاهر' فحسب، وعند المؤمن العادى هو 'الباطن' فحسب، وهو سبحانه كلاهما عند 'العارف بالله'، ولكنه سبحانه ليس أيهما، أى إن الاسمين من حيث تمثيلهما للقطبية الجوهرية أو هما نتيجة لها لا بد أن يتوحدا فى مقام أعلى فى وحدة مبدإ الذات العلية. والحديث عن 'البطون' لا بد وأن يتحسب 'للظهور' النسبى، ولكن الله جل جلاله 'هو ما هو' بذاته وفى ذاته جل شأنه وليس ما كان غريبا عن طبيعته، فهو سبحانه إما كان فى كل شىء أو فى لاشىء بمدى الحقيقة التى يتمثلها العقل المُلهَم بإذنه سبحانه[١٠٥].

١٠٥ فالعقل المُلهَم رغم أنه قد يصل إلى 'الذات العلية' إلا أنه لا يملك أن يفعل شيئا بدون

وحيث إن الآية القرآنية التى استشهدنا بها، تتضمن الأسماء الحسنى الأربعة تنتهى بعبارة ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، فأى سوء تفسير يحاول اختزال المبدإ إلى 'حالات' أو 'مواد' محرومة من الوعى سوف يستبعد مقدما، فسواء أكان وعينا بالله سبحانه فى سياق البطون والتعالى أم فى أى سياق آخر فلن يكون جل جلاله 'أقل' من تجلياته وخلقه، فهو الغاية الأسمى وهو سبب كل شيء كان، وله كل الكمالات الممكنة جل شأنه فى وحدته وفى بساطته حيث تجلت قدراته فى لانهائية جوهره ذاته. وهذا هو معنى آية أخرى كذلك سبقت الآية المذكورة ﴿ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الحديد٢، وهذان العالمان مناظران بشكل نسبى لاسمى 'الباطن' و'الظاهر'، وكذلك 'الأول' و'الآخر﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

والله عز شأنه واحد حيث إن ثنائية 'الظهور والبطون' ليست مطلقة ولا سرمدية شأنها شأن أية ازدواجية أخرى، فسوف يأتى الابن 'الباطن' حتما إلى 'الظاهر' مثل حقيقة موتنا ومولدنا، كما يجوز القول بأن 'الظهور' سيعود إلى 'البطون'[١٠٦]، ويناظر 'الظاهر' 'الآخر' من هذا المنظور، ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ الرحمن[١٠٧] ٢٧.

'الوجود' وهو 'الرب الموصوف'.

١٠٦ هذه الطريقة الثانية للمقاربات تُعَدُّ بمعنى ما أكثر 'حقيقية' من الطريقة الأولى، إلا أن الأولى تناظر الجانب الملموس لنهاية العالم.

١٠٧ وجه الله تعالى هو الذات الجوهر، وليس هذا بمقام ولكنه طبيعة، ليست مقامات

يتفق الإسلام والمسيحية على أن عيسى عليه السلام لم يكن له أب إنسانى، وأنه كان «كلمة الله» الذى كان لا بد أن يولد من عذراء، وأنه كان هو وأمه عليهما السلام فريدين حيث لم يمسسهما شيطان ساعة ميلادهما، فهو «حمل طاهر». ويستحيل من المنظور الإسلامى أن تُعتبر كل تلك المزايا بمعنى ثانوى دون أن تمخض عن نتائج حاسمة، وسوف يتساءل المسيحيون كيف تأتى للمسلمين أن يحلوا إيمانا بنبى تالٍ محل الإيمان بتلك الحقائق السامية؟ ولكى نفهم ذلك رغم كل الدفوع الميتافيزيقية لا بد من اعتبار ما يلى، فالتوحيد المتكامل يشتمل على فرعين مختلفين أحدهما إسرائيلى والآخر إسماعيلى، وفى حين حل موسى عند الإسرائيليين محل إبراهيم عليهما السلام بموجب وحى سيناء الذى اعتبره الإسرائيليون بداية ثانية للتوحيد، فقد ظل أبناء إسماعيل على اعتبار أن إبراهيم هو الرسول القديم الوحيد، وقد لزم لمعجزة وحى سيناء أن يتبعها معجزة المسيح عليه السلام، وهو الذى ختم أسباط الموسوية وأكملها بالإنجيل، ولكن هذه الدورة التى بدأت من موسى إلى عيسى عليهما السلام أو من وحى سيناء إلى صعود المسيح لا تشتمل واقعيًا على ديانة التوحيد بأكملها، فقد ظل الفرع الإسماعيلى إبراهيميًا بمعزل عن تلك الدورة كما ظل بشكل ما

الظاهر إلا وهما زائلا.

منفتحا، وقد سعى بدوره إلى ختام مجيد لرسالة التوحيد التى لم يكن من شأنها أن تعتمد وحى سيناء والوحى الإنجيلى ولكنها بقيت على الدين الإبراهيمى الحنيف، وقد ظلوا على 'بداوة الصحراء' حتى جاء محمد عليه الصلاة والسلام.

وقد جاء إبراهيم قبل موسى عليهما السلام، ولذا كان على محمد أن يظهر بعد عيسى عليهما الصلاة والسلام، وقد وجدت 'الدورة المعجزة' التى امتدت من وحى سيناء حتى المسيح نفسها محاصرة بالمفهوم الزمنى بدورة موازية أخرى ذات طبيعة مختلفة، ولا تتصف إلا بسمات الحق التوحيدى الأوحد بكل مطلقيته وقدرته المخلِّصة التى تكمن فى طبيعته، ويميل بقوة إلى البساطة القديمة والتعالى 'الأفلاطونى'. والإسلام والحنيفية الإبراهيمية هما دين البداوة اللاتاريخية التى قدحتها الشمس الربانية الأزلية، وليس الإنسان بشىء فى وهج تلك الشمس، فأن يجتاح الخليفة عمر رضى الله عنه قطاعا من العالم القديم وأن يحلب الرسول عليه الصلاة والسلام عنزته بنفسه هما الشىء ذاته عمليًّا. أى إنه ليس هناك 'عظمة إنسانية' بالمعنى الدنيوى المتضخم، وليس هناك إذن 'إنسانية Humanism' تزج بالمرء إلى السعى وراء أمجاد زائفة، فالعظمة الوحيدة الباقية هى القداسة وهى أمر بين يدى الله عز وجل.

وقد خلَّد الإسلام العالم الإنجيلى حتى زمننا هذا، ولم تعد الكاثوليكية تمثل ذلك العالم بعد أن صارت أوروبية، ولولا الإسلام لاجتاحت

الشرق الأوسط ودمرت كنائس الأرثوذكسية الشرقية ونشرت الكاثوليكية الرومانية وفى أعقابها أوروبا بأكملها حتى حدود الهند، ولكان العالم الإنجيلى مواتا فى زمننا. ويمكن القول بأن الإسلام قد قام بدور ربانى فى توقيف الزمن فى الشطر الإنجيلى من العالم وتثبيت المعالم الإبراهيمية، وهاجر اليهود وتبعثروا، وانشقت المسيحية إلى رومانية ويونانية وألمانية، واستعادت العناية الربانية العالم من ذلك التطور الأحادى، وتوهج من قلب البيداء مناخ التوحيد الأصلى فى الإسلام. ونرى أطوار الاتزان والتعويض التى لا تملك البرانيات المختلفة أن تفهمها ويكون من العبث مطالبتها بذلك'[١٠٨].

ويقال فى الإسلام إن الدين الإسلامى هو جُمّاع الأديان التى سبقته وإن محمدا عليه الصلاة والسلام هو 'خاتم النبوة'، وكذلك يقال إن

١٠٨ وقد أرسل لنا الشيخ إبراهيم عز الدين 'تيتوس بوركار' بعد قراءته لهذه السطور بالملحوظات التالية عن الدورة الإبراهيمية المحمدية 'إن اللغة العربية من أقدم اللغات السامية الحية، وتشتمل صوتياتها على كافة أصوات أبجديات اللغات الأخرى التى اشتملت عليها أقدم الأبجديات، وقد جاءت قواعدها الصرفية والنحوية فى قانون حمورابى الشهير الذى يكاد يتزامن مع عصر إبراهيم عليه السلام... والحق أن مكة والكعبة التى بناها إبراهيم وإسماعيل هى المدينة المقدسة المنسية، نسيتها اليهودية التى لم تأبه للدور النبوى لإسماعيل، ونسيتها المسيحية التى ورثت المنظور ذاته، والحرم المكى كان عند الرسول عليه الصلاة والسلام كما كان معبد أورشليم للمسيح عليه السلام على الأقل من منظور بعينه، كما لو كان الحجر الذى رفضه البناءون فأصبح حجر الزاوية، ونسيان الحرم الإسماعيلى ونسيان سلسلة إبراهيم فإسماعيل فمحمد عليهم الصلاة والسلام كان عاملا مزدوجا برهن لنا على أن التدبير الربانى يميل إلى إدماج الهندسى بالغيب، ويمكن أن نتجاهل الآراء التى تدعى أن أصول الكعبة الإبراهيمية أسطورة إسلامية، ويعمون عن أن قدماء العرب كانوا يتمتعون بذاكرة فائقة الدقة فى الأنساب كما هو شأن البدو عموما'.

الرسالات السماوية التى سبقته لإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام لا تزال قائمة تحت 'الوصاية المحمدية'. ويعنى ذلك أن رسول الإسلام يتماهى مع الكلمة بما هى، كما يعنى أيضا أن الرسل السابقين يقومون بوظيفة معينة فى إطار الإسلام ذاته، وهى وظيفة المثال التى أحيانا ما تكون إلهاما جوّانيًّا.

وحتى نبين الكيفية التى يعتبر بها المسلمون دينهم كمالا وجُمَّاعًا لأديان التوحيد الأسبق فلا بد من البدءِ من أن مكونات الإسلام هى الإيمان والإسلام والإحسان، وهى اصطلاحات تترجم بمعنًى تامٍّ وإن لم يكن حرفيًّا إلى 'الإيمان' و'الشريعة' و'الطريق أو الحقيقة'، حيث يناظر الإيمان دين إبراهيم وتناظر الشريعة ناموس موسى ويناظر الطريق دين عيسى ومريم عليهم السلام جميعا، ونجد أن عنصرى الشريعة والطريق قد ذابا فى وهج الإيمان فى الإبراهيمية، وأن عنصر الطريق قد أذاب فيه العنصرين الآخرين فى المسيحية. أما الإسلام فقد حافظ على العناصر الثلاثة جنبا إلى جنب فى توازن تام، ويعبر عن ذلك تمام التعبير مذهب الإيمان والإسلام والإحسان فى الحديث الشريف.

ويشتمل الإيمان على الشهادة بالتوحيد والشهادة بوظيفة الرسول، وتشتمل الشريعة على الأركان الخمسة للدين، وهى نطق الشهادتين والصلاة والزكاة والصوم والحج، أما الإحسان فهو 'الطريق'، وهو دعامة مركزية وجوهرية 'لذكر الله' سبحانه، وتنضوى

صِيَغُه فى 'علم الباطن'، وهو ما يعنى أن المرء لا يملك تعريف محتوى 'الطريق' بمصطلح برانى، والإحسان هو موئل الصوفية لا 'علماء الظاهر'.

وتنطوى شمائل الرسول عليه الصلاة والسلام على كل الفضائل بالضرورة، ويمكن القول دون أى إخلال بما تقدم أن فضائل إبراهيم عليه السلام تنتمى إلى الإيمان، وأن فضائل موسى عليه السلام تنتمى إلى الناموس أو الشريعة، وأن فضائل عيسى عليه السلام تنتمى إلى الطريق، ولو اتخذنا هذا التعبير الهيكلى أساسا فإن الإسلام يرى محمدا عليه الصلاة والسلام جُمَّاعًا لهذه الفضائل مثلما جمع بين الإيمان والإسلام والإحسان بقصد توكيد تمايز تجليات هذه الفضائل. ويمكن القول حتى إن فضيلة بعينها أو بالحرى الفضائل جميعا تنتمى بالصفة إلى نبى بعينه، فحين تعزى إلى عيسى عليه السلام فضيلة فإنها تعدُّ من قبيل الإحسان والطريق لا بأى شكل قصرى. وبتعبير آخر فإن كل فضيلة أصولية يمكن أن تُعتبر على أساس الإيمان واليقين، أو على أساس الشريعة والطاعة، أو على أساس المحبة والقداسة. ولا يجبُّ هذا المبدأ أن الفضائل ترجع إلى أحد هذه العناصر الثلاثة.

وأن يُعد النبى العربى خير خلق الله والكلمة الربانية والرسول الذى انضوى فيه 'الرسل جميعا' بشكل ما هى طريقة مشروعة فى رؤية الأمور بموجب أن المجال الربانى يمتد من دروب الأرض إلى رحابة

السموات العلى حتى سدرة المنتهى، حيث كان فريدا فى تماهيه مع الكلمة بمشيئة الله سبحانه الذى شاء مقدم الإسلام، وكذلك فى قطاع الكون موضوع حديثنا، فكل نبى أفاتارا هو الكلمة فى القطاع الكونى المكلف به[١٠٩]. وهكذا كانت رؤية مؤسس دين كتجسيد أوحد للكلمة لا من حيث المنظور فحسب بل من حيث الواقع الموضوعى لمن وجد نفسه فى خضم قطاع روحى مناظر، وذلك مستقل عن مسألة ما إذا كان النبى المقصود يحتكم على سعة الولاية التى يحتكم عليها مؤسس دين فى طبيعة رسالته أو بنيتها، فما يهم الله سبحانه ليس شخصية الرسول بل كلية شخصيته إضافة إلى كلية رسالته، وأيًّا كان الشكل الذى تتخذه هذه الكلية فهى على الدوام كلمة الله عز وجل، ودوما ما تنطوى على عناصر المطلقية واللانهائية والحق المخَلِّص.

وقد يفيد ما قلنا توا كتصوير لمبدإ الأحدية الربانية، وهو مبدأ ميتافيزيقى تعبر عنه البوذية مثلا بالبوذات الذين يجلُّون عن الحصر، وقد التزمنا هنا بمسألة القطاعات الكونية حيث إن الذين يسبغون المشروعية على الأديان الأرثوذكسية أو الرشيدة يقتصرون على توكيد أحدية الحق جل وعلا، والتى لا تكفى بذاتها فى الدفوع البرانية التى تظل بلا تفسير أو تصمها كهرطقات ببساطة، وهذه فرضية خاطئة بموجب محتوى الخلاص الجوهرى فى الأديان

١٠٩ وهو 'الانعكاس' أو 'تأسيس' القطاع الذى يناظر ليلة المعراج فى الإسلام للرسول عليه الصلاة والسلام.

العظمى.

وقد ترتبط الأديان بقطاعات عدة من 'المحيط الكلى' الذى مركزه المبدأ الربانى أو الحقيقة النيرفانية. والله تعالى أحدٌ ولكن تشخصات الكلمة لا يمكن أن تكون واحدة، اللهم إلا فى قصرها كمعتقد داخل كل قطاع على حدة.

وما يبدو فى الإسلام من قبيل عدم التناسب المحير عندما يُنظَرُ إليه من خارجه هو نتاج التباين بين النمط الإنسانى الواضح لرسوله وادعاء تميزه على الرسل السابقين والخلق أجمعين، إلا أن الشمولية التى تسم كل الأديان تجبر الإسلام على دعوى أن محمدا عليه الصلاة والسلام لحسب هو الكلمة التامة حتى يقوم بوظيفة خاصة فى الكلمة ذاتها، ولكن حيث إن رسول الإسلام لم يكن مكلفا بما يفوق الإنسان من كرامات فقد انتوى الإسلام بطريقته اجتناب عبادة الإنسان والأوثان، وليس من سفراء السماء من كان مكلفا بذلك، فلم يكن محمد عليه الصلاة والسلام إلا 'إنسانا' مما ألزمه فى المنظور الإسلامى بأن يقدم ذاته فى إهاب النقص والتعقيد الذى يسم بنى الإنسان من ناحية، ومن ناحية أخرى يكون على قمتهم للأسباب المنوه عنها توا[110]، وما يعوِّض فى الإسلام نقص المتحدث بموجب

[110] ولم يتردد الغزالى فى حماسه لنقض مذهب التجسد فى القول بأن تحويل العصا إلى ثعبان معجزة أكبر من قيامة الأجساد بالمسيح، وهو خطل واضح لأن إلقاء العصا على الأرض بأمرٍ إلهى والفرار من الثعبان لا يصنع معجزة، وموسى عليه السلام لم يكن إلا وسيطاً سلبيًّا لمشيئة الرب.

بشريته كمخلوق هو كمال رسوله بموجب تماهيه الباطن مع الكلمة الكلية، ويفصل فراغ شاسع بين النقص البشرى والكمال الميتافيزيقى لا يرتقه إلا المنظور النبوى الذى يمثله رجل الله.

وقد كانت تلك البساطة أو التواضع الطوعى للرسول عليه الصلاة والسلام برهانا على صدقه، فلو أن محتالا جاء بعد المسيح عليه السلام لما تردد فى ادعاء أنه 'ابن الله' بدوره، وقد كان لذلك الصدق وزنه حيث إن الرسول عليه الصلاة والسلام قد سلَّم بميلاد المسيح من عذراء، وهو أمر لم يكن فى صالحه سواء أكان على المستوى الإنسانى أم المنطق لو لم يكن نبيًّا حقًّا، ولم يحدث أن ادعى فى حياته أنه فائق على الإنسان[111]، وعلى كلٍّ فقد كان محمد عليه الصلاة والسلام زاهدا رغم حقيقة تعدد زوجاته ورغم أنهن كن أقل كثيرا من زوجات داود وسليمان عليهما السلام اللذَين كان لهما مئات الزوجات، وبعيدا عن تلك المسألة التى كان يعدها واجبا مقدسا من وجهة نظره فقد كان لا يأكل ملء بطنه قطُّ، وكان يقوم الليل مصليًّا، وكان يتصدق بكل ما لا يحتاجه بشكل ملح، أما عن سلوكه السياسى فقد كانت أخلاقيات الإسلام الظاهرية أقرب إلى العهد القديم، وكانت عملية أكثر منها تنسكية، أى إنها كانت اجتماعية قبل أى أمر آخر. أما الأخلاقيات الباطنة فكانت هى الفضائل التى

111 وقد كان للرسول عليه الصلاة والسلام فى جلساته الحميمة مزحات بسيطة تذكرنا بكريبيشنا وأحيانا بولى داكشينسوار راماكريشنا فى زمن أقرب إلينا.

لها أولوية على الأخلاقيات الاجتماعية فضلا عن أنها تنتمى إلى مجال أسمى، وهى متوازية بلا شك ولكنها مستقلة، وتعمل على الظاهر بنفس الطريقة التى يعمل بها الجوهر على العرض من الداخل لا من الخارج، وغايتها أن تكمن فى كل أعمالنا.

ويلزم قبل أن نسترسل أن نمر على الملحوظات التالية، فقد دأب الغربيون على لوم محمد عليه الصلاة والسلام على أعمال العنف المباشر وغير المباشر، ويلجئون فى ذلك بالانحياز بداية إما إلى أن الضحايا كانوا أبرياء جوهريًّا، أو أنه ليس هناك مذنب يستحق مثل تلك العقوبة. ويجوز الاحتجاج من وجهة نظر الإسلام بأن المعاملة المقصودة كانت جزاءً وفاقا لذنب عضوى وأخلاقى وهو ما لا رد له لو كنا نريد أن نَحُدَّ حدودا فعَّالة، ويستحيل البرهان على أنها لم تكن كذلك، ولا يسهم فى توضيح الأمور ولا فى حل المشكلة ذلك الميل الذى يجتاح بعض المؤرخين لكى يسندوا إليها أحط الدوافع رغم المعطيات النفسية التى تبرهن على العكس. ويستحيل أن يكون الشاعر كاب قد مات غيلة ولكن جوديث لم تغير من موقفها حيال هولوفرنيس ولا حيال يشوع بن سيراخ فى زمن النبية دبورة، ونرى الحالات الثلاث لا علاقة لها بالأخلاقية Amoral ولا السبب والنتيجة بموجب طبيعة الغدر سواء أكانت على مستوى سياسى أم روحى، ولو كان من الصحيح فى بعض الحالات أن تحط الوسائل بالغايات فمن الصحيح كذلك فى حالات أخرى أن تتقدس

الوسائل بالغايات، وكل ما هنالك مسألة ظروف وتناسبات[112].

ولنعد الآن إلى موضوعنا، يقول القرآن الحكيم ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾الأحزاب، ٢١، وليس ذلك بلا سبب، فالفضائل التى يلاحظها المرء فى المسلمين المتدينين بما فيها الصيغ البطولية بين الصوفية تُنْسَبُ إلى سُنَّة الرسول عليه الصلاة والسلام، وليس من المعقول أن تعيش تلك الفضائل بين الناس طوال قرون حتى زمننا ما لم تكن قد تحققت بأعلى قدر من الجلاء والفضل، ولا يعقل كذلك القول بأن هذه الفضائل مستعارة من دين آخر حيث إن شروطها وأسلوبها أمور إسلامية محة، ولا يرى المسلمون الجدارة الأخلاقية والروحية للرسول بشكل تخمين تجريدى بل كحقيقة واقعة، وهذا هو ما يبرهن على أصالتها، وإنكار ذلك هو بمثابة ادعاء إمكان وجود نتائج بلا أسباب. وتفسر الطبيعة المحمدية للفضائل سلوك الأولياء اللاشخصى، فليس فيه إلا ما كان محمديًّا، ولذا لا مندوحة لمن اتبع هداه عن تمثل منهاجه، وهكذا يعيش الرسول عليه الصلاة والسلام فى أمته.

١١٢ وهناك نقطة مخصوصة تستدعى الإيضاح، ألا وهى حالة الشاعر كاب الذى يمثل جانبا من السحر يشاكل ما يحدث لشمعى الذى لعن داود ونسله بشكل ضمنى قبله داود كعقاب ربانى، وعندما استعاد قوته قبل عذر شمعى وأقسم بالحفاظ على حياته، ولكنه أوصى سليمان فى فراش الموت أن يقتل اللاعن حيث إن قسمه يلزمه هو فحسب لكى ينفئ سحره الذى لا زال فعالا ولن ينتهى إلا بانعكاسه على صاحبه. وتدفعنا بقية القصة التوراتية إلى ذكر أن سليمان عليه السلام أدمج رغبات والده المتناقضة فى محنة يفصل فيها الرب، ويقر شمعى بذنبه ويظهر حكم الله أمام الكافة.

ولا يرى المسلم شيئا خارج ظاهرة العظمة المحمدية نتيجة الذاتية التى تصطبغ بها العقلية الدينية عموما، ومن نافلة القول أنه رغم سوء فهمه للأشكال الأخرى من العظمة إلا أن المسلم يعوض 'نقص خياله' بسلوك يمكنه من أن يحقق فى باطنه كيفيًا ما يتجاهله فى ظاهره كميًا. ويتجلى فى ذلك 'منظومة محبة الرسول' عليه الصلاة والسلام أو هى محبة الكلمة الإنسانية التى يتجلى فيها الله عز وجل فى الدنيا، فعلى المرء أن يحب المثال الإنسانى حتى يحبه الله سبحانه، وعمليًا فإن تكامل المرء مع السنة المحمدية يعنى أن يكون على 'الفطرة' الإنسانية القديمة أمام وجه الله جل جلاله. وهى الوحيدة التى يقبلها عز شأنه.

والولى أفاتارا هو إنسان ربانى ورب إنسانى، وقد انحاز الإسلام إلى الأولى وانحازت المسيحية إلى الثانية، ويعنى اصطلاح 'إنسان ربانى' هنا الإنسان الكامل المعيارى القديم، ويعنى اصطلاح 'رب إنسانى' روحا ربانية تحرك صورة إنسانية حتى إن النفس تذوب لتتوحد فى جوهر الروح أو الذات.

وقد عاينًا أحد العوائق التى تعترض تقارب الغربيين مع الإسلام فى مسألة قداسة الرسول عليه الصلاة والسلام، وتكمن الصعوبة فى حقيقة أن المسيحية تعالج المسألة من وجهة نظر تختلف عن الإسلام. وقد يمكن تصوير الاختلاف المنوه عنه هنا بالصور التالية، فهناك قداسة تتعلق بدهيًا بالكمال الصورى فى التجليات على الأقل، فالولى

كامل بين بنى الإنسان كما الكرة الكاملة بين الأشكال الهندسية، أو مثل كمال الأشكال المنتظمة بين الأشكال اللامتماثلة الفوضوية، إلا أن هناك صيغة أخرى تتجلى فيها القداسة فى نبل الجوهر لا فى كمال الصورة، ذلك مثل القول أن الكرة أو المكعب شكلان كاملان أيًّا كانت جواهرهما، وأن الذهب أو الماس مادتان نبيلتان أيًّا كانت الأشكال التى تصاغ بها.

ويجوز القول بأن قداسة المسيح أو البوذا ترجع إلى كمالهما الشكلى، ومن لم يستطع تحقيق كمال الشكل ليس قديسا، ومن ناحية أخرى يجوز القول بأن قداسة كريشنا أو إبراهيم أو محمد عليهما الصلاة والسلام ترجع إلى قداسة كل ما يفعلون جوهريًّا لا إلى كمال صورهم، فالجوهرية تضفى الشرعية والشرف على العمل وتجعل منه آية إيجابية وعنصرا للبركة.

وسوف يقول المسيحى إن من كان له طبيعة ربانية سوف يكون برهانها طريقة سلوكه، فى حين أن المسلم سوف يقول إن أعمال المباركين حتما تتسم بصبغة ربانية. والحق أن القداسة كجوهر تستبعد الأعمال الناقصة جوانيًّا، ولكنها لا تستبعد الأعمال التى قد تتسم بطبيعة ظاهرية مبهمة، ويستحيل تحقيق صورة القداسة دون تحقيق جوهرها، ولكن من الممكنات أن تكاد الصورة تقترب من الكمال دون قداسة الجوهر، أى النفاق لا مراء، وسوف تكون سمعتها هشة للغاية. ولو كان كريشنا قد لعب مع الجوبات فقد بقى كريشنا بما

هو، ويوحى لعبه بشىء من اللانهائية المحررة، ومن جانب عكسى نجد أن الفرِّيسيين الذين أدانهم المسيح عليه السلام قد تمسكوا بحرفية الناموس ولكن ذلك لا يكفى لأن يجعل منهم قديسين.

ومعظم القديسين فى المسيحية رهبان أو راهبات إن لم يكونوا من النسَّاك، إلا أن هناك كذلك من كانوا ملوكا أو فرسانا، أما فى الإسلام فقد كانت أصول معظم الأولياء من الفرسان أو من ذوى الهمة والمروءة على الأقل، وعلى كل فقد كان معظم الصوفيين بدءا من زمن بعينه يتجنبون الدنيا إلا فيما وجب أداؤه من تعليم. أما عن الرسول ذاته عليه الصلاة والسلام فيبدو للمرء من وجهة نظر الإسلام أن الله سبحانه قد أضفى عليه عنصرا مقصودًا حتى لا يكون إلا إنسانا فحسب، وأن مصير الإنسان ليس إلا أمرا عرضيًّا لا يمكن توقعه حتى يمتنع تصوره كَرَبٍّ بعد انتقاله من الحياة الدنيا، وهذا الجانب هو ما يجعل الإسلام يُصرُّ على القداسة كجوهر، وعلى أن يرى ما وراء 'الأعمال' التى ترتبط بالعرضية وتفتقد فى ذاتها قيمة المعيار الحاسم طريقة فى 'الوجود' تستقل عن تلك الأعمال، وهذا الوجود أو هذه القداسة تتجلى لمن شهدها من حيث نزوعها وعبقها الروحى الذى يتضوع فى تجليها[١١٣]. والمسلم يستدل من الحق المطلق

١١٣ إن 'احتفال الشاى' فى البوذية اليابانية مثال أصبح كهنوتيًا لذلك التجلى الباطنى، أو هو 'تجلى الغيب' فيما تخلله الرب من أعمال الإنسان، وليس 'احتفال الشاى' عظيما بفضل تمام أخلاق بل بموجب طريقة فى 'الوجود' أو عرفان يتجلى فى الأعمال المعتادة، فيلق ضوءاً على التباين بين عمق 'الوجود' وتواضع الأعمال. ونجد فى حياة الولى عبد القادر الجيلانى

للرسالة على قداسة رسوله فى حين يستدل المسيحى من قداسة رسوله على الحق المطلق. والمسلم يبنى اعتقاده على شهادة من عاصر رسوله وعرف أنه إنسان لا يضاهى.

ولا بد الآن من الحديث عن الأسس الميتافيزيقية للنبوة. فالإنسان لا يملك أن يعرف 'الذات' أو 'الروح' بدون عون الأقنوم الخالق وبركته، ولا هو يملك أن يعرف الخالق بدون عون 'التجسد الربانى' وبركته، أى الانعكاس الربانى فى مادة الكون وجوهره، ويقول المسيح عليه السلام «ليس أحد يأتى إلى الآب إلا بى»، ويقول الحديث النبوى «لن يلق الله من لم يلق رسوله».

والحق أن هناك ثلاثة مقامات ربانية عظمى، هى تنازليًا مقام ما وراء الوجود أو الذات أو الروح أو الحقيقة المطلقة أو آتما، وثانيها مقام الموجود الخالق الكاشف الحاكم، وثالثها الروح الربانية المتجلية فى الوجود، والتى تشتمل على ثلاث صيغ بدورها هى العقل الملائكى للكون الكلى، والإنسان الكلمة الذى ينطق الوحى بلغة إنسانية، والعقل المُلهَم وهو مخلوق ولا مخلوق معا، والذى يضفى على جنس الإنسان مركزيته ومحوريته و'فقهيته' التى تجعله ربانيًا بالقياس إلى الكائنات الأخرى.

وفى إطار توحيدى متعالٍ وليس فيضيًا كالإسلام فإن سر 'الحضور

رضى الله عنه مثالا من مقام مختلف عندما حكى قصة بسيطة عن القطط بعد محاضرة طويلة فى الفقه فانفجر كل الحضور فى البكاء.

الرباني' هو ما يضفي أهمية عظمى على تواتر 'الصلاة على رسول الله'، وهو سلوك لا يُفسَّر إلا بالاعتقاد بصبغة 'ربانية' في الرسول عليه الصلاة والسلام، ويحفظ التراث شمائله بما يجعلنا واعين دوما بإنسانيته التي لا تبارى وطبيعته فوق الإنسانية التي لا تدحض.
وتختص الجوانية بفهم هذا المذهب بوضوح، وقد تكون الصورة التالية تمثيلا له، فأول ما نميزه حين تنعكس الشمس على سطح بحيرة هو الشمس، ثم الإشعاع ثم الانعكاس، وقد يستغرق المرء بلا نهاية فيما إذا كان من يرى الانعكاس عندما تحتجب الشمس وراء ساتر يرى الماء فحسب أم هو يرى شيئا من الشمس ذاتها، ولا مراء في أن الماء لن يتبدى للنظر لو غابت الشمس، ومن ثم كانت رؤية انعكاس صورة الشمس على الماء هي رؤية الشمس ذاتها 'بطريقة خاصة'، فيقول الحديث الشريف عن ذلك «مَنْ رَآنِي فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ» (رواه الشيخان)
ولا شك أن الأفاتارية الهندوسية غريبة عن الإسلام تماما، ولذا لا يملك الإسلام إلا أن يضفي فضيلة فريدة على رسوله حيث إن كل تجل للكلمة لا بد أن يكون هو التجلي الأوحد أو الأكفى، أو يكون هو الأول أو الأخير، أو أن يكون هو فحسب جوهر الكلمة الربانية وهكذا دواليك. وليس هناك اسم من الأسماء الحسنى مثل اسم آخر إلا أن كلا منها هو اسم الله سبحانه، ويصبح مركزيًا في لحظة تجليه أو في لحظة ذكره. ويسرى ذلك مع التعديلات اللازمة على آدى

بودها الذى يتجلى بصور مختلفة فى الزمن والمكان سماويًا وأرضيًا ودوما يبقى هو الكلمة ذاتها[114].

وحينما عرضنا لذكر الأقانيم الثلاثة الكبرى للغيب والوجود ومركز الوجود الربانى، أو هو الذات والعقل الربانى، عرضنا كذلك لذكر أن فى العقل المُلهَم أمرًا 'ليس مخلوقا ولا يُخْلَق'، ولو أحببتَ لأضفنا أقنوما رابعا هو انعكاس الكلمة على الكون الأصغر، وهو الكلمة الربانية التى تنبثق 'باطنيا' بدلا من أن تتجلى 'ظاهريا'. ولو أن «ليس أحد يأتى إلى الآب إلا بى» فإن المبدأ ذاته يصح على العقل المُلهَم الخالص فينا، ولا يمكن طرح هذه المسألة خارج نطاق العرفان حين نتكلم عن العقل المُلهَم والتعقل المُلهَم دون أن نتطرق إلى الحدود المعصومة، فما يهم ليس إلا إخضاع كل قوى النفس للذات الحقة والعقيدة الأصولية للوحى التى تماهى معه، ورغم أن ذلك يجرى بشكل أنطولوجى لا صورى إلا أنه جوهر 'الحكمة الخالدة'[115].

[114] والفراديس فيما وراء الامتداد والدوام بالمعنى العضوى أو الأرضى، إلا أنها تنطوى على أحوال مشاكلة لأحوال الإنسان بموجب أن كل كون يحتاج إلى استقرار وتزامن كما يحتاج إلى تغير وتتابع، فليس هناك كون ولا كيان بلا امتداد ولا إيقاع.

[115] وحينما اعتبر القدماء أن الحكمة والسعادة ليست إلا فى الخضوع إلى 'العقل Reason' الإنسانى والكونى، فقد كانوا يشيرون مباشرة وبلا مباشرة إلى 'العقل الأوحد'. وبرهان ذلك قائم فى واقع أنهم أدمجوا العقل بطبيعة الكون الكلى بعد أن اختزلوا الله تنزه وتعالى إلى 'الطبيعة'. وهذا الاختزال المزدوج هو طبيعة الوثنية اليونانية الرومانية ذاتها، أو قل هى الروح اليونانية الرومانية فى وثنيتها لا فى أفلاطونيتها، ويجوز إضافة أن الوحى هو الذى يضفى القيمة الكاملة على العقل كما تضفى فكرة الحق المطلق معنى كاملا على الطبيعة.

والإسلام يتمسك بفكرة فقر الرسول عليه الصلاة والسلام، والتى تبدو جوهرا للفضائل بمدى مندوبيتها وعمليتها، ويمكن القول بلا مبالغة أن الفقر هو أحد المشارب الأصولية التى تمتد ما بين السنة والفن الشعائرى، فالبهاء الذى يشع من المساجد فيه ثراء مصطبغ بالفقر، يتعادل فيه البهاء بالرتابة الهادئة حتى فى الفنون الفارسية والتركية التى تميز عن فن العرب بثراء الزخرف[١١٦]. والقرآن الكريم هو النموذج التفسيرى لهذا التوازن، فتلاوة القرآن هى استقاء من فقر قدسى لا تفتقد فيه نشوة السكر، ولكنها نشوة الوعى التى تضاهى شعر الصحراء[١١٧]، وقد لفت جفاف أسلوب المتن القرآنى بعض الأنظار خلا قليل من السور وبعض الآيات، ولم ينتبهوا إلى ذكورة الأسلوب وقوته، فالحديث عن الله جل وعلا بالعربية حديث بقوة، والحق أن جفاف الأسلوب القرآنى يمنع من تسلل الإبداعات الفردية ويخلق أسلوبا إنسانيًا متجذرا فى الفقر التنسكى والبراءة المقدسة.

والنفس العربية مفطورة على الفقر، وتنبثق من هذه الخلفية صفات

١١٦ وينكر البعض أن للفن الإسلامى أصالة بدعوى أنه قد شكل عناصره من فنون أخرى، وهذا أمر لا علاقة له بطبائع الفنون، والأشكال الأولية التى يدعون استعارتها هى عناصر على المشاع بين كل الفنون الشكلية، فالفن الإسلامى بما فيه الفارسى والتركى والهندى عربى فى أعماقه بفضل المحددات الإسلامية، كما أنه لا يملك إلا أن يكون أصيلا أيًا كانت النماذج التى أخذ عنها، ذلك أنها نابعة من رشد تراثى كامن فى الوحى الربانى.

١١٧ يقول بعض تراث الإسلام إن آدم رفض فى أول الأمر أن يحل فى جسد من الطين، ولم يرض إلا بعد أن روضته موسيقى ربانية تمثلت فى سورة يس.

النخوة والإقدام والعناد والكرم، وتنتشر فيها وتذوب أصالة العرب وبلاغتهم فى الفروسية والأخلاق، أما إطنابها وإسهابها فهى صفات الصحراء ذاتها.

إن فى الفقر الإسلامى رسالة للعالم موجودة فى الأناجيل بتواتر أقل لتذكر الإنسان بأن معيار الرفاهة ليس الحد الأقصى من الراحة بل الحد الأدنى منها، وأن الفضائل الأصولية هى الشكر والرضا. إلا أن الأناجيل تعبر عن هذه الرسالة فى آية «طوبى للمساكين بالروح، لأن لهم ملكوت السماوات»، أما الأساس القرآنى فهو ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ فاطر ١٥ و'الفقير' هو الذى يعلم أنه لا يملك شيئا من نفسه ويحتاج إلى كل شىء من غيره، و'الغنى' هو المكتفى بذاته وجوهره[١١٨] فحسب، والإسلام فقر بمدى التسليم للمشيئة الربانية، لكن الفقر ليس غاية بذاته، ويقوم مبرر وجوده فى مكمله الإيجابى الذى يعنى أن الفقر ينفتح على ثراء نحمله فى أنفسنا، فالتعالى هو البطون كذلك، والموت فى سبيل التعالى هو الميلاد فى البطون.

١١٨ 'الغنى' فى سورة فاطر هو حرفيًا من استغنى عن الناس، وليس به حاجة إلى شىء أو إلى أحد، فهو مصدر كل شىء ولذا فهو 'الحميد' الذى يجب شكره.

يرى المسلم أن المسيح عليه السلام مثل آدم بلا أب إنسانى، ويرتبط بالعذراء عليها السلام بلا فكاك، ولم يكن مفهوما على وجه صحيح مما أدى إلى ضرورة ظهور بنية نهائية هى الإسلام، وأنه كان عليه السلام دائم الترحال يداوى المرضى ويبعث الموتى، وأنه كان خاتم الولاية الذى صار مثالا للجوانية من حيث الحكمة والمحبة معا، وكان التجلى المباشر المعجز لهما[١١٩]. أما المسيحى فلا يرى أكثر غرابة مما جاء فى كتاب الإسلام المقدس عن مسيح جاء لمجرد أن يكمل التوراة ويبشر بنبي آخر من بعده كما جاء فى المتون السامية عموما، وتعبر بساطة وغرابة المعنى الحرفى أو هى تُخفى بِنيَة روحيةً لا بد من فهم محتواها وتأويله[١٢٠]، ولا بد من القول بأن الإسلام حالة عصية على الفهم من وجهة نظر المسيحية باعتبار أنه ينطوى على منظور

١١٩ يقول الحديث الشريف الذى رواه عُبادَةُ رضى الله عنه عَنِ النَّبِي صلى الله عليه وسلم قَالَ «مَنْ شَهِدَ أَنْ لا إِلهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَأَنَّ عِيسَى عَبْدُ اللهِ وَرَسُولُهُ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ، وَالْجَنَّةُ حَقٌّ، وَالنَّارُ حَقٌّ، أَدْخَلَهُ اللهُ الْجَنَّةَ عَلَى مَا كَانَ مِنَ الْعَمَلِ».

١٢٠ من أمثلة ذلك ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ المؤمنون ٥١. ومغزى هذه الآية الكريمة أنه لا يلومن أحد محمدا خصوصا والرسل عموما على عدم الزهد لأنهم رسل كاملون بموجب الأمر الإلهى و'يعملون الصالح' بطبيعتهم، وأن الله يعلم الحق فى كل أمر. وقد جاء الأمر الإلهى قبل الخليقة منذ الأزل، ولنتذكر هنا ما قاله المسيح عليه السلام عندما لام الناس حوارييه على عدم الصوم، وأن الآية الكريمة قد جاءت بعد آية تتعلق بالمسيح عليه السلام.

يختلف عن المسيحية بينما يعبر برمزية تقاربها للغاية، ولا شك أن سوء التفاهم الناتج مقدَّرٌ حيث إن كل دين لا بد أن يكون ما هو عليه حتى لا يختلط بعقائد أخرى، تماما مثلما أن كل فرد إنسان دون أن يملك أن يكون اجتماعًا لكل الأفراد الأخر حتى لو كانوا أناسى بدورهم.

وليس هذا التشاكل مجرد مقارنة فحسب بل ينطوى على مذهب حاسم من وجهة نظرنا، فكل وحى ما هو إلا 'إنسانى حقا وربانى حقا'، أى للقول بأنه 'الأنا الحقة والذات الحقة' وهو معنى الاختلافات السطحية على جوهر الوحدانية. والوحى هو وسيلة للنجاة والخلاص، وهذه الوسيلة هى ما يسميه الصينيون أوبايا أو 'سراب سماوى'[١٢١] دون أية ظل تجيسى للمعنى باعتبار أن المطلق وحده هو الحقيقة الصرف، ويعنى ذلك أنه مشتق من الجوهر الكونى أو سامسارا أى من مايا، والمعنى ذاته مفهوم صراحة أو ضمنا فى الشهادة الإسلامية ومذهب طبيعتى المسيح عليه السلام خاصة فى قوله «لماذا تدعونى صالحا؟ ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله».

ويمكن أن يُقاس الفضاء بلولب أو بموقع نجم وليس المقاس واحدا فى الحالين، ويصدق الأمر نفسه على اللاهوتيات بالمدى الذى

١٢١ و'السراب' عندهم هو ما يجعل الحق المحض أقرب إلى الفهم وإلا لبقى غائبا فى المجهول، وهو ما يمثل الجانب الأنثوى أو الرحمانى المكمل لبراجنا وهو المعرفة المحررة.

تكون فيه قياسا لغير المتناهى، ووظيفة الجوانية هى الاشتمال على ما استبعدته البرانية التى لا مناص لها من استبعاده، ولا يعنى كون الجوانية تعرف القياس الميتافيزيقى أنها تفهم كذلك تزامن هذا القياس مع دين غريب عن أطر مرجعيتها، فالعرفان علم جوهرى كيفى مستقل عن معرفة الحقائق التى لا تنتمى إلى إطاره التراثى.

ويرى المسلمون المسيح بمنظور الدوائر المتراكزة، أى المفارقة بين 'الخالق والمخلوق'، ويراه المسيحيون بمنظور 'نصف القطر' أو 'الشعاع المركزى' الذى يعنى التواصل الميتافيزيقى، ولكنهم ينكرون ذلك على غير المسيح، ويراه الهندوس فى الأولياء أفاتارات وحتى فى كل ما خُلِق، إلا أن ذلك بطريق مختلف تماما وبشكل أقل مباشرة. وتدمج الجوانية العرفانية[١٢٢] الدائرة والصليب فى شكل واحد أيًا كان التمثيل الهندسى لسياقها الدينى.

ويرى القرآن الحكيم رسالة سيدنا عيسى من جوانب ثلاثة، يناظر أحدها الماضى ويناظر الثانى الحاضر ويناظر الثالث المستقبل، ويمثِّل المسيح عليه السلام فى القرآن من جاء ليكمل الوحى الذى سبقه أى التوراة لا أن ينقُضه[١٢٣]، ويتنبأ بنبى يخلفه 'اسمه أحمد'[١٢٤]،

١٢٢ وقد لزم هذا التميز نظرا لوجود جوانية تسمى نفسها كذلك بموجب الرخص التى تتاح لها فى طريق المحبة من حيث المبدأ حرفيًا ومن حيث الاتحاد الأسرارى فحسب.

١٢٣ «لا تظنوا أنى جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء. ما جئت لأنقض بل لأكمل». متى ٥ : ١٧.

١٢٤ ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ . الصف ٦.

أما عن الحاضر فإن عيسى عليه السلام قد أهدى إليهم وليمة من السماء نتعرف فيها تلقائيًا على أصل شعيرة القربان[١٢٥].

ولكى نفهم المعنى الكلى الأعمق لنبوءة سيدنا عيسى عليه السلام لا بد أولا من فهم أن ثلاثية 'الماضى والحاضر والمستقبل' تمثل ثلاثية أخرى هى 'الظاهر والوسط والباطن'، وهى مفتاح رسالته الجوانية الحقة، كما أنها تشتمل على معنى الآية القرآنية التى تتعلق به عليه السلام، وتفسير آية ﴿بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي﴾ الصف٦، ليس إلا الكلمة المتعالية الباطنة، أى 'نبى الباطن' أو العقل المُلهَم من جانبيها الإنسانى والربانى معا، وهى 'الروح الربانى' التى تردد ذكرها فى القرآن[١٢٦].

١٢٥ ﴿قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ﴾ المائدة ١١٤ ويقول المفسرون إن هذه المائدة كانت سمكا يرمز إلى التحول من حال إلى آخر أو استنزال اللطف الربانى، ومن المعلوم أن السمكة كانت رمزا للمسيح عليه السلام فى بداية انتشار المسيحية، وهى فى اليونانية Ichthus التى تكونت من الحروف الأولى لعبارة Iesous Christos Theou Uios Soter بمعنى عيسى ابن الله المسيح المخلص. وترتبط هذه الرمزية بمهنة الحواريين بطرس و آندراوس و يعقوب بن زبدى و يوحنا وبكلمة المسيح عليه السلام التى دعتهم إلى التلمذة عليه، وترمز مياه التعميد إلى اللطف الربانى المجدد حيث جاء تعبير Piscina أى بِركة الأسماك، ويذكرنا ذلك بسمكة موسى التى أصابتها قطرة من نبع الخلود فعادت إلى الحياة لتسبح فى البحر عجبا، وهو ما يشير كذلك إلى التحول من حال إلى آخر بقوة اللطف المخلص. وأخيرا نجد فى الهندوسية ماسيا أفاتارا وهو تجسد فيشنو فى شكل سمكة مما يرمز إلى التحول من حال إلى حال فى رمزية الطوفان والسفينة.

١٢٦ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ الإسراء ٨٥، ولا تُذكَر الروح فى القرآن عادة فى زمرة الملائكة بل لها مرتبة فريدة مما يوحى بقربها، وهذا هو ما يشير إليه كذلك معنى ﴿مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾، وتعنى نهاية الآية الكريمة أن الروح سر ليس متاحا للفهم الإنسانى بسهولة. ويقول التراث إن الروح شاسعة تحتل من

وأكثر التفاسير فى الإسلام اعتيادا لآية ﴿وَمُبَشِّرا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِى اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ الصف ٦ أنه الرسول عليه الصلاة والسلام، وكى نتفهم مغزى التناظر فلا بد من اعتبار أمرين، أولهما دورة تفتح أديان التوحيد حيث يناظر الإسلام 'العرفان' وتناظر المسيحية 'المحبة' وتناظر اليهودية 'الفعل'، ومن هنا كان تناظر محمد عليه الصلاة والسلام التاريخى مع بعد العرفان أمرا معقولا، وثانيًا أن اسم أحمد هو 'الاسم الربانى' وليس اسما يتعلق بالواقع الأرضى بل بجذوره السماوية، وهو ما يعيدنا إلى البعد الباطن الذى أشرنا إليه توا.

و'الفارقليط' الذى بشَّر به المسيح عليه الصلاة والسلام هو 'روح الحق' وليس معزِّيًا كما تصوره بعض التفاسير المغلوطة، ولكنه 'مُعِينٌ دائم الوجود' يعين المؤمنين من 'باطنهم' فى غياب الحضور 'الظاهر' لعيسى عليه السلام، ونحن نعلم أن المفسرين المسلمين يقرأون Perikletos اليونانية بمعنى 'الوجيه' أو 'المحمود السجايا' بدلا من Parakletos، ويرون فى الكلمة اليونانية ترجمة لاسم أحمد المشتق من 'ح م د' بمعنى المديح شأنه شأن اسم محمد، بينما عَرَّب بعضهم Parakletos إلى فارقليط بمعنى من 'يفرق الحق عن الباطل' بإسناده إلى جذر 'ف ر ق' بمعنى فصل أو ميَّز التى اشتق منها أحد أسماء

الكون الكلى قدر ما يحتل منه جميع الملائكة، وأنها هى الوحيدة التى لن تموت قبل يوم الساعة.

القرآن وهو 'الفرقان'، ولا يرجع ذلك إلى التأصيل اللغوى بالطبع ولكن إلى طريقة فى تفسير الأصوات يسميها الهندوس نيروكتا[١٢٧]، ولو كان رسول الإسلام قد فُهِمَ على أنه 'روح الحق' كما تنبأ المسيح عليه السلام فذلك لأن الرسول والإسلام الذى يدعو إليه يمثلان العرفان وحيًا وعقيدةً بموجب شهادة لا إله إلا الله، وروح الحق هى بالضرورة العقل المُلهَم، أى البعد 'الباطنى' بوجهيه كآلة للمعرفة وبعد للانهائى، أو هى «ملكوت الله داخلكم»، وقد كان سيدنا عيسى عليه السلام 'خاتم الولاية' عند المسلمين[١٢٨].

ويجوز بعد ما تقدم أن نشير إلى أن القرآن يقول إن سيدنا عيسى كان رسولا إلى بنى إسرائيل، وبصرف النظر عما إذا كانت كلمة 'إسرائيل' قد انفتحت على المعانى التى أضفاها عليها القديس بولس[١٢٩]، فقد كان المسيح من حيث المبدأ مكلفا برسالة إلى اليهود بما هم، وهى رسالة مطهرة وجوانية فى الآن ذاته باعتبار تعلقها 'بخاتم الولاية' من منظور الإسلام وغيره، وكذلك تتعلق بدهيًّا

١٢٧ وسوف نحيد عن موضوعنا لنذكر أن التفاسير التأصيلية للأسماء المقدسة فى 'الأسطورة الذهبية The Golden Legend' تنتمى إلى هذه الطريقة ذاتها وليست أوهاما اعتباطية كما يفترض البعض.

١٢٨ وكذلك تشارك سيدتنا مريم العذراء عليها السلام فى هذا المقام العالى، فهى ملكة القديسين فى الفردوس الإسلامى.

١٢٩ وتحمل واقعة قائد المائة من كفر ناحوم المعنى الكلى ذاته كما فى كلمات المسيح عليه السلام التى أضفت عليها جوهرا مذهبيًّا. كما أن رؤى القديسة آن كاثرين إيمريتش تؤكد على أن المسيح كان له أكثر من لقاء مع الوثنيين.

بالمؤمنين بالتوراة من حيث المبدأ على الأقل.

ونجد من منظور آخر أن تعبير 'خاتم الولاية' ذاته يحمل الرسالة القرآنية الفريدة للمسيح عليه السلام، وأن فى الإسلام موضعا 'لحكمة عيسوية' ذات أبعاد ثلاثية كما نوهنا. والحكمة العيسوية تجلٍّ للاتفاق مع 'ما سبقها' أى الحكمة الخالدة القديمة أولا، وثانيًا أنها تقدم مَنًّا ورحيقا ربانيًّا، وثالثا أنها تنفتح على الطريق إلى 'نبوة الباطن' أى القداسة والعرفان. ولو احتج البعض بأن هذه المنظومة تصدق على كل الأديان فإن المرء يمكن أن يدفع بأن هذا أمر ثابت، وأن كل وحى منظومة مخصوصة إلا أنها يمكن أن تصدُقَ على كافة الأديان المنزلة، وقد تكون هذه الملاحظة مجرد لعب بالكلمات ما لم تستجب لاحتياج سببى، ولذا كان موضعها هنا[١٣٠].

ويرتبط عيسى ومريم عليهما السلام ارتباطا لا ينفصم فى القرآن حتى إنهما يكادان أن يكونا تجليًا واحدًا فريدًا لا ينقسم[١٣١]، فالمسيح هو 'عيسى بن مريم'[١٣٢]، ويعبر القرآن عن وحدة 'عيسى ومريم' فى

١٣٠ أى إن المنظور العيسوى يمكن أن يُفهم بثلاثة طرق مختلفة، أولها الرسالة التاريخية لعيسى عليه السلام، وثانيها الحكمة العيسوية بما هى كما طرحناها، وثالثها الجانب العيسوى الذى يوجد فى كل الأديان. والطريقة الأخيرة تعنى أن كل تراث روحى ينطوى على الأبعاد الثلاثة بشكل أو آخر كما وردت فى صورة سيدنا عيسى القرآنية، وبالمنطق ذاته نجد أن الحكمة المهدية الكلية تتردد فى كل الأديان ألا وهى الطهر وسلامة التركيب والاتزان و'الأفلاطونية' اللازمنية.

١٣١ ويعمل استخدام الصفات المشتقة من الأسماء فى العربية على التذكير بأن هذا منظور متأصل فى القرآن وليس منطلقا من اللاهوت المسيحى.

١٣٢ ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا

هذه الآية الكريمة ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ﴾ المؤمنون ٥٠.[١٣٣] ولو تحدثنا بالمصطلح الهندوسى لقلنا إن ذلك الارتباط بين الولى أفاتارا ومكمله الأنثوى شاكتى يتجلى فى الثالوث 'الله عيسى مريم' الذى يعزوه القرآن إلى المسيحية، فيشير بذلك إلى حقيقة نفسية حتى لو كان بشىء من اللوم من ناحية، ومن ناحية أخرى إلى تنويهٍ عن الجوانية، وإلى سرٍّ كامن فيما أسميناه 'الرسالة العيسوية'، فهذه الرسالة هى كذلك 'الرسالة المريمية' بموجب أن العذراء عليها السلام عروس الروح القدس، وأنها جانب من الطريق والحياة، ويخطر لنا هنا التكامل بين النفس و'الجوهر المريمى'. وقد نوه إلى ذلك القديس برنار ثم دانتى[١٣٤] ثم

فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ آل عمران ٤٥، وقد تبدو هذه الآية من المنظور المسيحى معتادة، ولكنها تنطوى على 'سجع Symmetrism' مألوف فى الأسلوب القرآنى وفى الروح العربية عموما، فعيسى عليه السلام فى الأصل A Priore أو فى الحياة الدنيا كلمة من الله تعالى، وهو ما يعنى أنه سوف يكون فى الختام A Posteriore أو فى الحياة الأخرى 'وجيها' أى عظيما مبجلا. ويقول البيضاوى 'إن المسيح نبى فى هذه الدنيا وشفيع فى الآخرة'، وتوحى كلمة 'مقربين' بأعلى مقام للكمال الملائكى فى 'نور' الروح الربانية و'قربها'، وهو ما لا يمكن للإنسان أن يعرف ما إذا كانت مخلوقة أم لم تخلق. ويقال إن 'الكلمة' التى تنفست فى جسد مريم عليها السلام لم تكن إلا 'كن' التى أوجدت آدم من قبله كما أوجدت الكون الكلى.

١٣٣ ويقول القرآن الحكيم كذلك ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ الأنبياء ٩١.

١٣٤ ويقول دانتى إن اسم الزهرة الجميلة مريم الذى أسبح به صباحا ومساء قد جعل روحى تتأمل نور العذراء الأعظم، وحينما ترى عيناى أبعاد 'الخير والجمال' للنجم الحى... الذى رأيته يتنزل من أعماق السماء بلهب يدور حوله كما التاج. الفردوس ٢٣ : ٨٨-٩٦.

القديسة لويزمارى جرينيون دى مونتفورت[١٣٥] لو اقتصرنا على ثلاثة أسماء فحسب. ويحسن أن نضيف إلى ذلك أن هذا المنظور مستقل عن التمايز بين طريقى المحبة والعرفان، وأنه موجود فى كلا الطريقين كما حدث فى 'مريمية' ابن عربى و'شاكتيه'.

والتمايز بين مصطلحى 'الصلاة والسلام' الذى يُردَف مع اسم الرسول يُعين على تحديد الطبيعتين المناظرتين لهما فى الحقائق 'العيسوية والمريمية'، فالأولى تناظر الصلاة والثانية تناظر السلام، ونذكر هنا مسألة تناولناها فى موضع آخر[١٣٦]، وهى تفسير الشيخ أحمد العلاوى لكلمة الصلاة باعتبارها فعل 'تجلى' الوجود والنعمة مثل البرق الذى يمحّى فيه الوعاء الإنسانى القابل ويحترق. أما الفعل

١٣٥ 'لقد كانت مريم خفية فى حياتها ولذا سميت بالروح القدس... والأم الخفية... ومريم الربانية هى الجنة الأرضية لآدم الجديد... فقد كانت العذراء المباركة هى الوسيلة التى جاء بها إلينا السيد، وهى كذلك الوسيلة التى نتشفع بها لكى نعود إليه... والحق أن المرء يمكن أن يصل إلى التوحد مع الرب بطرق أخرى... إلا أن طريق مريم لطف وسلام... ويقول القديس أوغسطين إن العذراء المباركة هى 'قالب الرب'... ومن ألقى فى هذا القالب يتشكل فى عيسى المسيح الذى سيكون فيه، وسوف يكون ربا فى وقت وجيز وجهد هين حيث إنه مصوغ بالقالب ذاته الذى صاغ الرب... ولكن تذكروا أن ما يتشكل فى قالب لابد أن يكون سائلا مصهورا...' القديسة لويزمارى جرينيون دى مونتفورت، الإيمان الحق بالعذراء المباركة، وقد يكون من المدهش أن يعرف المرء طريقا 'هينا فى وقت وجيز'، ولكن يجب أن يعلم كذلك أن له شروطًا وصفاتٍ ليست فى متناول الكافة. إن كمال مريم الشاكتى هو أن نكون كما خلقنا الله تعالى، ولنقتبس فقرة أخرى للكاتبة نفسها 'ولا يحبطنكم ألا يكون هناك نداء مخصوص فى الأمور الزمنية الظاهرة، فالإحسان إلى الجار قد أدى ببعض الناس إلى أن يفقدوا روح الصلاة... وعظائم الأمور التى تجرى على الأرض تحقق فى الباطن أولا'. تعاليم روحية.

١٣٦ راجع كتابنا 'فهم الإسلام' باب 'رسول الله عليه الصلاة والسلام'.

الربانى الذى يعبر عنه 'السلام' فهو الأثر الربانى فى جوهر الإنسان ينتشر مثل الماء الذى يحيى، وهنا يكمن الفارق بين السرَّين المريمى والمسيحى، فالماء ينتشر 'أفقيا' وترتفع النار 'رأسيا'، ويسهم النفوذ الأنثوى فى موازنة استقبال التيار الذكورى، أى إن النفس المتصلبة المشتتة تخذ رحابة العذراء وجمالها[١٣٧] وطهرها وتواضعها[١٣٨] حتى ترضى الرب[١٣٩]. وهنا نجد علاقة واضحة بين مولدى 'المياه والروح' التى تناظر المبدأ العذرى من ناحية، والقربان الإفخاريستى من ناحية أخرى حيث يمثل الخبز 'التجانس المريمى'، وهو ما يسمى فى الإسلام 'السلام' الذى يكمل 'الصلاة' ويتمّها. وهكذا يتولى المبدأ وظائف قد تتناقض بحسب الجوانب التى تجلى منها، فهى قابلة أى سلبية وشكلية كما أنها محافظة أو متخثرة من منظور مقام أعلى، وتخذ مظهر 'السيولة' أو 'الرحيق الباطنى' بحسب اقتراب حقيقتها من شاكى الأسمى.

١٣٧ ذلك أن البوذات يخلِّصون أيضا بجمالهم الفائق، ويرد هذا المعنى فى نشيد الأنشاد الذى لسليمان، وتقول الأسطورة الذهبية إن مريم عليها السلام تطفئ شهوة من يتطلعون إليها رغم جمالها الفائق.

١٣٨ الوعى بلاشيئية المرء وجوديًا أمام وجه الله تعالى ومحو النفس حيال الآخرين. وقد عاشت مريم عليها السلام تنكر ذاتها وترفض القيام بأية معجزات، ويفصح صمت الأناجيل شبه الكامل عن ذكرها عن ذلك المحو، وهو أمر عميق المغزى من جوانب عدة، وقد اقترنت مريم عليها السلام 'بالحقيقة' الجوانية كما لو كانت وحيًا سريًا يضاهى 'النبيذ' فى خمرية عمر بن الفارض.

١٣٩ نذكر هنا أن كل نفسٍ فى الفيشنوية هى جوبى فى خدمة كريشنا ومحبته، وقد كانت رادا هى قمة الجوبات وجوهرهن.

وتشاكل الروح الربانية من جانب بعينه صورة الشمس منعكسة على مياه بحيرة، وهذه الصورة تشتمل على عنصر 'أفقي' أو أنثوي، وهو خاصية لمعة المياه في هدوء سطحها الذي لا يعكره ريح، وكلما استقر السكون كلما اكتملت صورة الشمس المنعكسة وتشارك في شيء من طبيعة الشمس، وكذلك كان الوعاء القابل القديم يعكس صورة الرب ويشارك في طبيعته أو يكون انعكاسا لإحدى صفاته، كما لو كانت الأنثوية القديمة الأولانية تقول «لما ثبت السموات كنت هناك أنا. لما رسم دائرة على وجه الغمر، لما أثبت السحب من فوق، لما تشددت ينابيع الغمر، لما وضع للبحر حده فلا تتعدى المياه تخمه، لما رسم أسس الأرض». أمثال ٨ : ٢٧- ٢٩. وتتصف هذه 'المادة الأولية' بالنقاء والشفافية ومن ثم بالقدرة على استقبال السماء والاتحاد الحميم معها. وقد وصف القرآن سيدتنا مريم التي اصطُفِيَت وطُهِّرت[١٤٠] و'خضعت'[١٤١] و'صدقت' كلمات ربها[١٤٢] فلم تكن لتوجد

١٤٠ ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ آل عمران ٤٢، ويعني الشطر الأول اختيارا ذاتيًّا لمريم عليها السلام بذاتها ولذاتها، ويعني الشطر الثاني اختيارا موضوعيًّا بالقياس إلى العالم.

١٤١ ﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ آل عمران ٤٣، ولا يربو الأمر الرباني إلى أوليائه عن التعبير عن طبيعتهم، فالكمال الكوني دوما ما يستقي من الأمر الرباني، وقد خلق الله سبحانه طبيعة مريم عليها السلام منذ الأزل، وقد رددت الملائكة هذا الأمر لتمجيد العذراء فحسب. ومن الجدير بالذكر أن حركة الصلاة الإسلامية تشير باختصار إلى الطبيعة المريمية.

١٤٢ ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾ التحريم ١٢، ويجدر بالذكر أن القرآن شأنه شأن المتون المقدسة عموما يلجأ إلى تعبيرات دورانية ليس من شأنها أن تصف حقائق بقدر ما تصور

بدون الكلمة الربانية ولن تحقق الكلمة بدونها، فهى والمشيئة سواء.

وحينما يذكر ولى مسلم سيدنا عيسى أو سيدتنا مريم أو سيدنا إدريس أخنوخ أو سيدنا الخضر إلياس عليهم السلام فإنه يرجع إلى مصدر متين ومقام عِلِّيٍّ[١٤٣] لا إلى مجرد مخطط دينى، وهذا المخطط فى الإسلام ليس إلا قرآنيًا ومحمديًّا حسب منطق الأمور[١٤٤].

وقد عرضنا فيما تقدم لما تعنيه المرجعية الروحية لحقيقة 'عيسى ومريم' عليهما السلام، ونشير إلى الحوار بين سيدنا عيسى ونيقوديموس الذى قال فيه المسيح «إن كان أحد لا يولد من الماء والروح لا يقدر أن يدخل ملكوت الله»، يوحنا ٣ : ٥، والماء هو رمز الكمال المريمى، والروح هى الكمال العيسوى، ومثالهما معا هو «روح الله يرف على وجه المياه»[١٤٥]، وهناك مرجع مماثل فى نشيد

شخصا أو سلوكا أو موقفا حسب 'المشيئة' الربانية.

١٤٣ وهذه ملحوظة لا غنى عنها، فالروحانية الإسلامية لا تسلم 'بقطبية' إلا لمؤسس الإسلام عليه الصلاة والسلام، وقد قام التواصل الباطنى بين ابن عربى والمسيح عليه السلام على أساس مقام الرسول صلى الله عليه وسلم.

١٤٤ إلا أن ذلك أمر مستقل عن مقام مريم عليها السلام فى الإسلام. ويجدر هنا ذكر أن عيد صعود العذراء عليها السلام إلى السماء فى أفسس بالقرب من سميرنا حيث حدثت المعجزة تجلى كراماته للمسيحيين والمسلمين على السواء.

١٤٥ ولا يصح الخلط بين 'الماء' وبين الهيولى القديمة المخلوقة من البيداء والفضاء 'توهو وبوهو'، ولكنها تؤوَّلُ إلى 'الجوهر الكلى' الذى يظل عذريًّا أبدا. ويقول الهندوس إن هذا هو الجانب الساتى من براكريتى ويمثل جوهرها، وتذكر مانافا دهارماشاسترا 'رحمانية' ساتفا. وقد أضاف القديس برنار جانبى 'اللطف' و'الحلاوة' فى العذراء عليها السلام، كما أنشد دانتى «أيا كان جمال الألحان فى هذه الدنيا فسوف تبدو هدير رعد بالقياس إلى تلك القيثارة التى توجت بها الزمردة الجميلة مريم، والتى صارت أعلى السموات فى نورها أكثر إشراقا» الفردوس ٢٣، ٩٧-١٠٢.

الأنشاد حين يقول المحبوب «أنام وقلبى يقظان»، فالنوم المقدس Apathia إشارة إلى السر الأول واليقظة المقدسة تشير إلى الثانى، وينشأ عن اندماجهما خيمياء روحية بأشكال عدة تكمن فى قلبها جميعا طرق التربية الروحية قاطبة. فالعقل فى حال النوم ما دام قد انفصل عن الدنيا الزائلة التى تُبَعثِر، ويبقى الفكر فى سكينته ونقائه بالتوازى مع حدَّة التمييز، فالسكينة لازمة باعتبارها جوهر الذكاء[١٤٦]. والقلب بدوره فى حال من اليقظة بعد أن تجاوز صلابته وتثاقله بمعونة الإيمان والفضيلة أو العرفان، فهو يتلقى الحقيقة الربانية التى هى الكلمة Verbum والنور Lux والحياة Vita.

١٤٦ ويذكر التراث المسيحى حكمة مريم عليها السلام وطبيعة علمها الملهم، وتكمن قوتها فى صمودها. ولا بد للقطب الذكورى أن يحتكم على الفضائل العذرية حتى يتماهى مع الذكاء والقوة.

إن الحديث عن 'مذهب العذراء' عليها السلام لا يقتصر على تعاليمها التى جاءت فى تسبيحة العذراء المباركة Magnificat فحسب، بل كذلك فى عدة آيات من القرآن. أى إننا لا ننظر إليها من جانبها المسيحى فقط بل من حيث نبوتها فى السلالة الإبراهيمية ككل[١٤٧].

وتتضمن تسبيحة مريم فى إنجيل لوقا ١ : ٤٦-٤٧ التعاليم التالية، الابتهاج المقدس بالرب، والتواضع 'كفقر' أو 'طفولة' كشرط للطف الربانى، وقداسة اسم الرب، والرحمة التى لا تفرغ وصلتها بالمخافة الباطنة والظاهرة، والعون الربانى الذى أُسبِغَ على إسرائيل. وكان لابد أن تمتد تلك التعاليم إلى الكنيسة بصفتها امتدادا وتجديدا لاعنصريًّا للشعب المختار[١٤٨] كما قال القديس بولس. ولا بد أن ينتمى الاسم ذاته إلى المجتمع الإسلامى حيث إنه من السلالة الإبراهيمية، فالتسبيحة تحدث عن البركة الموهوبة 'لإبراهيم ونسله'، وليست مقصورة على إسحاق ونسله، فدين إبراهيم عليه السلام ينطوى

١٤٧ وليست النبيَّةُ مؤسسة دين ولا شريعة ولكنها تضفى الاستنارة والهداية، وبين المسلمين خلاف حول ما إذا كانت سيدتنا مريم عليها السلام 'نبيّة' أم 'وليّة'، ويقوم الرأى الأول على مقامها الروحى الرفيع، بينما يقوم الثانى على لاهوت موغل فى التعصب لا يرى إلا أن مريم عليها السلام ليس لها حق التشريع، ولا مناص من أن تخطئ وجهة النظر 'الإدارية' هذه فى تقدير طبائع الأمور.

١٤٨ وتقول ترنيمة مريم 'عَبْدُهُ إسرائيل' حتى تُعينّ أن العبودية المقدسة شطر من تعريف إسرائيل، حتى إن إسرائيل بلا عبودية ليست هى الشعب المختار، فى حين أن مجتمعا توحيديًّا يمكن أن يتماهى مع إسرائيل 'بالروح وبالحق' من حيث تحقيقه للعبودية لله سبحانه.

على كل أديان التوحيد السامية، سواء أكان من الناحية العرقية أم الروحية.

والصلة التى انعقدت فى التسبيحة بين المخافة والرحمة ذات أهمية قصوى، فهى تقطع الطريق على الوهم السطحى عند 'مؤمنى' زمننا الذين يخلطون بين خيرية الرب وبين التهافت الإنسانى والنفسانى وحتى الديموقراطى، وهو ما يتفق تماما مع النرجسية المعاصرة وما تجرُّه من زندقة، ومن الجدير بالذكر أن المذاهب التراثية التى تمسك بالرحمة فحسب مثل الأميدية تنطلق من اعتقاد أننا نستحق الجحيم ولا نجو إلا برحمة السماء، ولا يكون الطريق إذن هو النجاة بموجب جدارتنا فذلك يستحيل عندهم، ولكن بموجب جهدنا فى تطويع أنفسنا لمتطلبات الرحمة أخلاقيًّا وفكريًّا وشعائريًّا، وكل ما نحتاجه هو انفتاح أنفسنا للرحمة. وتزخر تسبيحة مريم بعناصر الرحمة وعناصر الغضب التى تعنى المحبة والمخافة، وتجعل الخلط مستحيلا فى القوانين التى تحكم الكرم الربانى. ويصاحب اعتدال العذراء عليها السلام طهارة لا تحيد، ونلمح فيه القوة التى تذكرنا بأناشيد الانتصار عند النبيتين ميريام ودبوره، فالتسبيحة تتغنى بانتصار السماء العظيم وفيضان 'إسرائيل' إلى خارج حدودها القديمة.

ويشير القدح فى المتكبرين والأقوياء والأغنياء، والمدح والعزاء للتواضعين والمضطهدين والفقراء فى التسبيحة المريمية إلى استعادة قوة الغيب المتوازنة إضافة إلى معناها الحرفى، ومن السهل فهم

هذه المسألة لو تذكرنا أن العذراء عليها السلام تجسيد لذلك التوازن، حيث إنها تماهى مع الجوهر الكونى الأمومى العذرى معا، وهو جوهر مفطور من التناسق والجمال الذى يناهض كافة تمزقات الاتزان. وترى التعاليم المريمية أن خلل الاتزان إنما ينبع من الكبر والظلم والتعلق بالثروة[149]. ويجوز أن نضيف حب الذات واحتقار الجار والرغبة فى التملك التى تنطوى على النهم والجشع.

أما عن البهجة التى تذكرها التسبيحة فهى صنو التواضع الذى هو الوعى بلاشيئيتنا الأنطولوجية أمام وجه المطلق، أو هى الاستجابة الربانية لذلك التواضع، ويفسرها مايستر إيكهارت بصورة كفٍّ منخفضة مفتوحة إلى أعلى. والرسالة المريمية فى القرآن رسالة للكرم الربانى كما سنرى.

والصفات المريمية كما تبدو فى القرآن تدفع بالرحمة من ناحية وبالعدالة الباطنة والكونية من ناحية أخرى، أو بالتغيرات الناتجة عن الاتزان الكونى. ونجد فكرة الرحمة تتبلور فى الآية الكريمة التى تقول ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنبَتَهَا نَبَاتاً حَسَناً[150] وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا[151] كُلَّمَا دَخَلَ

[149] ولا يعنى ذلك مجرد حقيقة أن يكون المرء غنيًا، فليس المظهر الخارجى شيئا فى ذاته، فالملك غنى بالضرورة وقد كان هناك ملوك أولياء. إلا أن هناك مبررًا لإدانة 'الأغنياء' عموما نظرا لتعلق المالكين بأملاكهم، و'الفقير' هو الذى يرضى بالقليل.

[150] وهو تنويه إلى جمال الولاية فى العذراء عليها السلام. ويقول المفسرون إنه انبثاق البركة الربانية فيها.

[151] والمرادف العربى للجذر العبرى 'ز ك ر' هو 'ذ ك ر'، واسم زكريا فى العبرية يعنى 'ذكر الله'.

عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ[152] وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقاً[153] قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَـذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾. آل عمران ٣٧.

وقد كانت الإجابة فى الآية رمزا للمقام المريمى فى القرآن، وتشير حينما ترد فى مواضع أخرى، حتى وإن لم يذكر اسم مريم، جوانب طبيعتها عليها السلام، ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا[154] الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾. البقرة ٢١٢ ونجد العبارة ذاتها التى تصور الكرم الربانى بلا حساب ترتبط بفكرة المخافة والتعديلات الكونية المذكورة فى تسبيحة مريم، والتى توازن العلاقة بين الدنيا والآخرة.

وترد آية مشاكلة فى سورة آل عمران ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِى الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۞ تُولِجُ اللَّيْلَ فِى النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِى اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَىَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَىِّ وَتَرْزُقُ مَن تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ ٢٦-٢٧.

١٥٢ ويشير المحراب هنا إلى الخلوة التى خُصِّصَت لصلاة مريم عليها السلام فى معبد أورشليم، وقد كتبت آية زكريا على كثير من المحاريب فى المساجد الإسلامية نخص منها بالذكر مسجد الحاجة صفية 'أياصوفيا' فى إسطنبول، وظل مكرسا للعذراء بعد الحقبة البيزنطية فى حكم الأتراك.

١٥٣ ويحكى التراث عن 'فاكهة الشتاء فى الصيف وفاكهة الصيف فى الشتاء'، وقد كان مقام مريم له سبعة أبواب بما يذكرنا برمزية 'الكتاب المختوم بسبعة أختام'.

١٥٤ وتعنى 'الذين كفروا' من حجبوا الحق، أى العلم اللدنى وراء الكبر والشهوة.

ونجد آية أخرى فى سورة غافر ﴿ يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ ۞ مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا ۖ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ ٣٩-٤٠.

ومن أدلّ الآيات فى هذا الصدد سواء أكان من المنظور الإسلامى العام أم المنظور المريمى الخاص ما جاء فى سورة النور ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۖ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَى نُورٍ ۗ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۞ فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ ۞ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ ۙ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ ۞ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ النور ٣٥-٣٨

وتثير هذه الآيات الكريمة أولا رمزية المحراب التى هى ذاتها رمز لأسرار النور الربانى وصيغه فى الحضور والبطون التى تنتهى بالحمد المريمى للكرم الربانى. كما نجد إشارة إلى 'اسم الله' سبحانه وإشارة أخرى إلى المخافة، وأخيرا سورة النور التى تنطوى على الرموز

المريمية فى الزجاج والكوكب الدرى والدوحة المباركة[155] والزيت الذى يرمز إلى الطهر أو جسد العذراء وإلى 'نجمة الصباح Stella Matutina' وإلى الأمومة الروحية والإثمار النورانى الذى يهدى بطبيعته.

وتشير سورة النور من حيث معناها الباطن إلى مذهب قوة الذات وتجلياته الكونية، وتصبح صلتها بالعذراء معقولة، حيث إنها عليها السلام تجسيد للجوانب القابلة للتعقل المُلهَم الكلى أى الخير والجمال بموجب الطبيعة اللاصورية لبراكريتى الربانية وهى الجوهر الصمدى للحكمة والقداسة فى مقام الحقيقة القديمة اللاصورية، وهى أمومية وعذرية معا فى التجليات المخلِّصة للذات العلية[156].

وقد ارتبطت العذراء عليها السلام فى الوعى الإسلامى بمحراب الصلاة وكذلك بالنخلة، فقد وجدت نفسها تحت نخلة ذاوية فى البيداء وسمعت هاتفا يقول ﴿وَهُزِّى إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا﴾ مريم ٢٥، ومعجزة النخلة مكملة لمعجزة المحراب،

١٥٥ وتبدو كلمات لا شرقية ولا غربية كما لو كانت تشير إلى أن العذراء عليها السلام تجسيد لكل من الحكمة الخالدة Sophia Perennis وشاكتى الكلية، أى اللطف والنعمة الربانية، وهى أمور غير مقصورة على المسيحية ولا على الإسلام ولكنها تنتمى لكليهما، أو هى بالحرى الصلة بينهما.

١٥٦ ويرى أحد مفسرى القرآن وهو روزبهان البقلى الولى الشيرازى أن جوهر مريم عليها السلام هو جوهر القداسة الأولى. ويقول شيخ مغربى لم يعرف المسيحية إلا من القرآن إن مريم تجسيد للرحمة ولذا كان عصرنا مكرسا لها، وإن جوهرها وتاجها هما اسما الرحمن والرحيم بصفتها تجسيدًا للبسملة.

وفى الحالتين كانت مريم تتغذى من عند الله سبحانه، وفى حين كانت مريم لا تفعل شيئا فى المحراب إلا الذكر فقد كان عليها أن تسهم فى معجزة النخلة بأن تهزها، فالأولى لطف ربانى صرف، والثانية إيمان فعال. ومن السهل إسقاط هذه الصور على المستوى الروحى، فبركة العبادة إما أن تُثمر بالتأمل السكونى وإما بحركة فعالة. وقد يكون الذكر نتيجة الرضا أو الحَزَن، والنفس مشدودة بينهما طالما عاشت فى منفاها الدنيوى. ولا بد من أن يجتمع كمال السكينة وكمال الحمية، فالحمية تنطوى على الوعى بمحنة الوجود، كما تنطوى السكينة على الإحساس بالخلود والنعمة الأنطولوجية ولانهائية الله سبحانه.

وتتناول آية فى القرآن الكريم 'مذهب' مريم عليها السلام لا 'أسرارها' بشكل تركيبى ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ[157] الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾ التحريم ١٢.

وتنم آية (أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا) فى العربية عن حال ملموسة ترمز إلى

١٥٧ والجذر الثلاثى لهذا الاسم 'ع م ر' الذى يشُتق منه معانٍ أخرى من بينها 'الرخاء' و'الازدهار' اللذان كانا من نصيبها، وهى التى 'أنبتها' سبحانه 'نباتاً حسناً' ورزقها 'بغير حساب' آل عمران٣٧. ولا بد من مراعاة أن كلمات ﴿مَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ﴾ تشير إلى أسلافها موسى وهارون عليهما السلام، وأن صفة 'أخت هارون' تعنى علو المقام الروحى الجوانى والكهنوتى الذى يضاهى مقام هارون. والمراد بيان أن العذراء عليها السلام من نسل النبيين موسى وهارون، وكذلك إلى نبوتها التى لم تكن ناموسية مثل موسى بل تأملية وجوانية مثل هارون.

القلب، فقد زرع الله سبحانه فى قلبها عنصرا من طبيعته جل وعلا لينفتح على التعالى الحاضر أبدا فى الروح الربانية، إلا أنه يظل خفيًا عن القلوب التى تصلبت حتى تبعثرت وتدنَّست.

وتصور آية ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾ التحريم١٢ نَفْسَ الروح التى تنم عن معنى القربى وتدل على خفاء العطاء وعمقه.

وكونها ﴿صَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ﴾ التحريم١٢ آية على اليقين الباطن ومحتوى العقل المُلهَم، والكتب هى الوحى الذى جاء من الظاهر[١٥٨]، وحتى تكون قد آمنت و'صدَّقت' يعنى التسليم بلا تردد ولا صعوبة ولا سطحية، وأنها لم تأبه للنتائج الباطنة ولا الظاهرة التى يتطلبها الحق سبحانه، ولذا وصفها المسلمون 'بالصدِّيقة' التى آمنت حقا وصدقا.

﴿وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾ التحريم ١٢، ويعنى المصطلح العربى 'قنوت' دوام العبادة والذكر والاستغراق فيهما، وهو ما يصور مريم التى أمضت طفولتها وصباها فى المحراب فكانت تجسيدا للصلاة والتأمل.

ويقول ابن عربى فى ديوانه 'ترجمان الأشواق'،

لقد صار قلبى قابلا كلَّ صورةٍ ... فمرعًى لغزلان وديرٌ لرهبان
وبيتٌ لأوثان وكعبةُ طائفٍ ... وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآنِ

١٥٨ وقد ذكرت هذه المواصفات تحسبا للدفع بأن مريم عليها السلام قد سلمت بالناموس فحسب أو بالكلمات فحسب أو أنها قد كانت سلبية لا تقبل شيئا بإيجابية، وهذه المحاذير لها وزنها فى المناخ السامى وفى اللاهوت التوحيدى.

أدين بدين الحبِّ أنَّى توجهت ركائبهُ فالحبُّ دينى وإيمانى[159]

وتتسنم سيدتنا مريم سدة الحكمة الخالدة براجناباراميتا ورحمانية شاكتى الأسمى فى التراث الهندوسى[160].

وقد تمخضت مشكلة عن المقام السامى الذى خص به الإسلام العذراء المباركة حيث إن مقام الكلمة اللوجوس فى الإسلام يتماهى مع مؤسس الدين[161] فقط، وإن الجانب الأنثوى له لا يمكن أن يتجلى إلا فى مريم عليها السلام فحسب بموجب شهادة القرآن الحكيم والسنة، فلماذا كان على هذا التجلى أن يظهر خارج العالم العربى على اتصال

١٥٩ يقول ابن عربى فى تفسيره إن دين الحب هو الإسلام. وربما قال ذلك ليتجنب تهمة الزندقة، ولكنه كان مصيبا من منطلق فهمه الكلى المباشر للإسلام.

١٦٠ فى إبان اضطهاد المسيحية فى اليابان لم يكن المسيحيون يترددون فى الدعاء أمام تماثيل ربة الرحمة البوذية كوان ين. وهناك كذلك نموذج آخر لكلية العذراء لو جاز التعبير فى كنيسة بازيليكا سيدتنا العذراء فى جوادالوب Our Lady Of Guadalupe بالقرب من مدينة المكسيك، وهو موقع حجيج مأهول بنى على قمة تل كان مكرسا فى الماضى لعبادة الأم تونانتزين ربة الأرض والقمر، وقد تجلت لفقير هندى فى مظهر أميرة باهرة الجمال من الآزتك وقالت له 'إننى أم الرب'، وأنها تريد أن يُبنى لها كنيسة فى ذلك الموقع. ونجد مثالا آخر فى الصورة الرومانية للأم العذراء راعية المدينة فوق البوابة الكبرى فى قرطبة التى لم يبق منها أثر، ولكن المثال التالى أجدر بالذكر، فلم يكن من قبيل المصادفة أن مدينة إفسوس كانت الموقع المفترض لصعود العذراء عليها السلام إلى السماء، وقد كان مكرسا قبل ذلك لربة الضياء والقمر آرتميس شقيقة أبوللو، وقد تماهت مع الأم المرضعة للأيونيين التى ربما كانت من أصل شرقى. ولنتذكر أيضا أن آرتميس هى راعية العذارى وحارسة البحر، وأنها كانت بموجب ذلك العذراء Virgo الكوكب الدرى Stella Maris، وكان الإيل هو حيوانها المفضل الذى يرمز فى المسيحية إلى التعطش إلى موطن الأب السماوى «كما يشتاق الإيل إلى جداول المياه، هكذا تشتاق نفسى إليك يا الله»المزامير ٤٢: ١.

١٦١ ولكن دون استبعاد التداخل على المستوى الجوانى للتجليات الأخرى للوجوس مثل المسيح عليه السلام خاتم الأولياء.

وثيق مع مؤسس المسيحية؟[١٦٢] ذلك أن مريم عليها السلام كانت 'التجلى الربانى الأنثوى' الوحيد فى عالم التوحيد السامى، أو كما يقول الهندوس كانت 'شاكتى فيشنو' الوحيدة[١٦٣]، وأنها قد تجلت فى الأديان الثلاثة، ولو كانت عربية لظلت فى الخفاء غريبة عن الدينين الآخرين، ولو هى قد عاشت قبل المسيحية لظلت غريبة عن المسيحية أو تكون قد تنبأت بالمسيحية بشكل أو آخر[١٦٤]، حيث إنها كانت فريدة لا تضاهى فى اليهودية بموجب شخصيتها كَنبِيَّةٍ سواء فهمتها على وجه صحيح أم لا، كما لا تُضاهى فى المسيحية بموجب وظيفتها كشفيعة للرحمة، ولن تُضاهى فى الإسلام مما يضفى عليها 'المواطنة الروحية' فى رحابه كما أسبغت على كل أنبياء السامية بما فيهم المسيح عليه السلام. ولذا لم يكن هناك ضرورة ولا حتى إمكانية من منظور الإسلام فقط أن يكون لمريم عليها السلام وظيفة فى تكوين العالم الإسلامى بصفتها شاكتى الوحيدة فى العالم التوحيدى، وقد اضطلعت بالدور التاريخى الوحيد الذى يمكن أن تجزه.

ونقول بشكل آخر لو أن مريم لم تظهر فى العالم العربى ولا اليهودى

١٦٢ وهذا سؤال لا معنى له من المنظور المسيحى الصرف، ولكن المسألة هنا هى العالم التوحيدى بأبعاده الثلاثة العظمى.

١٦٣ وهناك حديث شريف يضع مريم إلى جانب آدم عليها السلام وفوق حواء بموجب أن الله سبحانه نفخ فيها من روحه سبحانه.

١٦٤ وهى فكرة تناقضية فى حد ذاتها ولكنها لا تخلو من إحساس بالوظيفة وإن كانت عرضية فى سياقنا الحالى.

قبل المسيح عليها السلام فذلك لأن طبيعتها التى لا تُضاهى تتطلب الارتباط 'بتجلٍّ ربانىٍّ ذكورىٍّ'[165]، وقد كان المسيح عليه السلام هو ذلك التجلى. أى إن إمكانية ذلك التجلى فى العالم السامىِّ كانت المبرر الكافى لوجود المسيحية من وجهة النظر المطروحة.

وتنتمى مريم عليها السلام إلى اليهودية بموجب شخصها، وإلى المسيحية بموجب وظيفتها، وإلى الإسلام بموجب علو مقامها فى العالم الإبراهيمى. وقد كانت تسبيحة مريم هى الرسالة اليهودية بمرجعيتها إلى إسرائيل، وهى ذاتها الرسالة المسيحية بموجب أن إسرائيل هى الكنيسة، وكانت رسالتها الإسلامية هى أنها من نسل إبراهيم عليهما السلام. وقد رأينا كيف أن القرآن الحكيم قد صاغ رسالتها بتعبير يناسب الإسلام. أى إن مريم عليها السلام تنتمى إلى الدورة السينائية المحدية التى تمثل المنظور الإسلامى وتشكل بُعدها الباطنى[166].

ومن المناسب هنا أن نضيف أن الحكمة المريمية بالضرورة هى تعبير

[165] والحديث بالمصطلح البراهمانى أن النبيَّةَ هى بالضرورة شاكتى لنبى أفاتارا ولذا كان عليها أن تظهر معه، فلم يكن من الممكن أن تظهر منفردة ولا فى مناخ روحى يستبعد فكرة 'تنزُّل الرب'.

[166] وكما افتتح موسى وهارون الدورة السينائية فقد أكملها المسيح ومريم عليها السلام. وهذه الدورة من منظور آخر قد خَلَدَتْ فى الأرثوذكسية اليهودية التى لم تكن لتفقد شيئا من رشدها لو هى سَلَّمت بعيسى عليه السلام كنبى للجوانية والتجدد الروحى بموجب أنه لم يأت ليهدم الناموس بل ليكمله، وقد كانت صفة (أُخْتَ هَارُونَ) التى أسبغها القرآن الحكيم على مريم تشير إلى تكامل العلاقة بين المعجزتين الكونيتين لسيناء والمسيح.

عن الحكمة المسيحية حيث إنها تسبغ عليها أو هى تصوغ منها مظهرا يليق بها، وقد كان هذا المظهر هو الذى عبَّرت عنه آية المحراب فى القرآن الحكيم[١٦٧]. وفى حين كان مذهب التحولات الإنسانية مريميًا لأنه كان مسيحيًا فقد كان مذهب الرزق الربانى أو 'الباطن' مريميًا خالصا، ذلك إضافة إلى اللطف العذرى والأمومى الذى ينبثق من شخص العذراء المباركة عليها السلام. وقول المسيح عليه السلام «.. مكتوب ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، بل بكل كلمة تخرج من فم الله» متى ٤ : ٤، وكذلك فى قوله «.. نِيرِى هَيِّن وَحِمْلِى خَفِيفٌ» متى١١ : ٣٠. أما عن التسبيحة المريمية وتوقعاتها الإنجيلية فليس من قبيل التناقض وصف تعاليم صيغت قبل مولد المسيح 'بالمسيحية'، وذلك بموجب استحالة الفصل بين عيسى ومريم عليها السلام من ناحية، ومن ناحية أخرى وحدة اللوجوس وأزليته من منظور التجليات السامية التوحيدية[١٦٨].

ويمكن تلخيص الروحانية التى تُعد مريمية صرفة بأن يكون المرء عبدا شكورا Gracia Plena حتى يستحق الرزق منه سبحانه فحسب، وقد كان عيسى عليه السلام هو جوهر ذلك 'الرزق' و'كلمة الله' و'روح الله'، وكان هو الخبز الذى عاشت عليه فى الأبدية والذى كانت تعيش عليه فى حياتها الباطنية منذ طفولتها فى المعبد.

١٦٧ وقد كان التعبير القرآنى المباشر عن ذلك هو آية ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ الجمعة ١١.
١٦٨ راجع الباب السابق 'الرسالة القرآنية لسيدنا عيسى عليه السلام'.

ولو قيّض للعذراء المباركة أن تحدث تلقائيًا لعبرت عن نفسها بأسلوب إنجيلى يسهل فهمه لمن كان يعلم العلاقة بين المعرفة اللدنية والوحى الصورى فى نفس مثل نفس مريم عليها السلام. ونقتبس من الآيات التوراتية الرئيسة كلمات تسبيحة مريم التنبؤية لو جاز التعبير[١٦٩]، وسوف نطرحها بالترتيب ذاته الذى ورد فى التسبيحة.

«فإنى أبتهج بالرب وأفرح بإله خلاصى». حبقوق ٣: ١٨.

«من مثل الرب إلهنا الساكن فى الأعالى، الناظر إلى المتواضعين فى السماء وعلى الأرض. المقيم المسكين من التراب، الرافع البائس من المزبلة». مزامير ١١٣: ٥-٧.

«أرسل فداء لشعبه. أقام إلى الأبد عهده[١٧٠] قدوس ومهوب اسمه.. رأس الحكمة مخافة الرب». مزامير ١١١: ٩-١٠.

«كما يترأف الأب على البنين يترأف الرب على خائفيه... أما رحمة الرب فإلى الدهر والأبد على خائفيه، وعدله على بنى البنين. لحافظى عهده وذاكرى وصاياه ليعملوها». مزامير ١٠٣ : ١٣، ١٧-١٨.

«أنت سحقت رهب[١٧١] مثل القتيل. بذراع قوتك بددت أعداءك».

١٦٩ والتعبير جائز لأن هذه الدعوات ملهمة بدورها وليست ارتجالا كما تخيل البعض فى قراءات سابقة.

١٧٠ وقد لزم هذا التحفظ للإشارة إلى إدراك نسبية فكرة إسرائيل وكليتها فى آنٍ.

١٧١ ويرادف هذا الاسم 'الحوت' وحش البحر الذى يجسد الهيولى القديمة فى مظهرها 'المائى'، وهو الذى أهلكه الله سبحانه، وهو كذلك صفة مصر فى ظل الطغيان والشرك والسحر، وهو الوجه الوحيد الذى يراه اليهود لمصر. وقد كان هروب العائلة المقدسة إلى مصر كما لو كان تقديرا للوجه الآخر لمصر فى حكمائها. ولم يكن من قبيل الصدفة أن

مزامير ٨٩ : ١٠.

«وتخلص الشعب البائس، وعيناك على المترفعين فتضعهم». صموئيل الثانى ٢٢ : ٢٨.

«استيقظى، استيقظى، البسى قوة يا ذراع الرب، استيقظى كما فى أيام القدم، كما فى الأدوار القديمة. ألست أنت القاطعة رهب، الطاعنة التنين؟» إشعيا ٥١: ٩.

«صوت صارخ فى البرية أعدوا طريق الرب. قوموا فى القفر سبِيلا لإلهنا، كل وطاء يرتفع، وكل جبل وأكمة ينخفض، ويصير المعوج مستقيما، والعراقيب سهلا. فيعلن مجد الرب ويراه كل بشر جميعًا، لأن فم الرب تكلم». إشعيا ٤٠: ٣-[١٧٢]٥.

«الجاعل المتواضعين فى العلى، فيرتفع المحزونون إلى أمن. المبطل أفكار المحتالين، فلا تجرى أيديهم قصدًا». أيوب ٥: ١١-١٢.

«لأنه أشبع نفسا مشتهية وملأ نفسا جائعة خبزًا» مزامير ١٠٧: ٩.

«وأما أنت يا إسرائيل عبدى، يا يعقوب الذى اخترته، نسل إبراهيم خليلى. الذى أمسكته من أطراف الأرض، ومن أقطارها دعوته، وقلت لك: أنت عبدى اخترتك ولم أرفُضك، لا تخف لأنى معك. لا تتلفت لأنى إلهك. قد أيدتك وأعنتك وعضدتك بيمين برى».

يتخذ مسارها سبيل يوسف عليه السلام الذى حقق أسس بركة إسرائيل ومجدها.

١٧٢ وقد تناول القديس لوقا هذه الآيات فى إنجيله ٣: ٤-٦، ويوحى بوظيفة استعادة المبدإ للتوازن، أى إن المرجعية هنا للعدل الربانى الكامن والاتزان الكلى بمعنى براكريتى عند الهندوس، وهى رحيمة كما هى صمدية، وهو الاتزان الذى جسدته مريم 'الربانية'.

إشعيا ٤١: ٨-١٠.

«ذكر رحمته وأمانته لبيت إسرائيل رأت كل أقاصى الأرض خلاص إلهنا». مزامير ٩٨: ٣.

«وأقيم عهدى بينى وبينك، وبين نسلك من بعدك فى أجيالهم». التكوين ١٧: ٧.

وأخيرا تلخص تسبيحة حنة أم صموئيل مذهب تسبيحة مريم بكاملها «فرح قلبي بالرب، ارتفع قرنى بالرب، اتسع فمى على أعدائى،... قسى الجبابرة انحطمت، والضعفاء تمنطقوا بالبأس، الشباعى آجروا أنفسهم بالخبز، والجياع كفوا...الرب يميت ويحيي يهبط إلى الهاوية ويصعد[١٧٣]، الرب يفقر ويغنى يضع ويرفع، يقيم المسكين من التراب، يرفع الفقير من المزبلة للجلوس مع الشرفاء ويملكهم كرسى المجد. لأن للرب أعمدة الأرض، وقد وضع عليها المسكونة، أرجل أتقيائه يحرس، والأشرار فى الظلام يصمتون. لأنه ليس بالقوة يغلب إنسان. مخاصمو الرب ينكسرون من السماء يرعد عليهم. الرب يدين أقاصى الأرض، ويعطى عزا لملكه، ويرفع قرن مسيحه». صموئيل أول ٢: ١، ٤-١٠.

١٧٣ «أنا أميت وأحيي سحقت، وإنى أشفى، وليس من يدى مخلص». تثنية ٣٢: ٣٩.

عندما نتناول أعظم مقولات بوذية ماهايانا التى تميزها عن بوذية ثيرافادا قد يميل المرء إلى افتراض أنها طريق محبة يضاهى طريق بهاكتا الهندوسى أو المسيحية، ولكن من المهم ألا نفصل ذلك المظهر عن سياقه الكلى، وأن نعلم أن ماهايانا تتضمن قطبين جوهريين، أولهما الإحسان الكلى للبودهيساتفا، وثانيهما ميتافيزيقا الخواء أو الغيب شونيا Void، ذلك رغم بعض الفروق النظرية مع أدفايتا فيدانتا التى أدت إلى الخلاف بين شانكارا و ناجارجونا. وتدفع كثير من السوترات بهذه الميتافيزيقا باعتبارها غاية وجود طريق ماهايانا ذاته وتحديدًا لمذهبها الكامل، حتى إن منطلقها الأول وهو الإحسان يكاد أن يكون مغمورا فيها. وبودهيساتفايانا هى منطلق طريق ماهايانا الذى يناظر لاشيئية كل شىء وليس مجرد اختيار أخلاقى، إذ إن أنا المريد تماهى أولا مع عالم الفعل والجزاء والصيرورة سامسارا، وحين تتفهم طبيعة هذا العالم الوهمى تحرر من أخطائها وتبدأ التعرُّف على البنية الكلية للبوذا.

ونود قبل الاسترسال أن نجيب على مسألة تتعلق بظاهرة قد تبدو تناقضية لأول وهلة، وهى تبدو كما لو كانت تكمن فى جذور ماهايانا فحسب، ألا وهى ما معنى توكيد بوذية الشمال أن الأيام الأولى للبوذية لم تكن 'ناضجة' بما يكفى للوعظ بتعاليم سوترات ماهايانا حتى زمن ناجارجونا. وقد ظلت هذه السوترات خفية أو سرية يحميها

الجن ناجا ليحفظها من التدنى[١٧٤]. ويكمن مفتاح هذا اللغز فى حقيقة أن بعض جوانب الوحى تتطلب مجالا مناسبا لترددداتها، وبما يعنى أن التراث هو الذى يقوم بهذا الدور، ولا ينتهى دوره عند التواصل مع الحقائق الحيوية بل يخلق مناخا يناسب تجليات الصيغ ذات الطبيعة الخاصة.

وهذه ظاهرة تحقق فى كل الأديان بدرجة أو أخرى. فنرى فترات ازدهار فى كل دين بعد عدة قرون من ظهوره كما لو كانت شبابا ثانيًا، ويرجع ذلك إلى حقيقة حضور مناخ جمعى ومادى يتحقق بالدين ذاته بحيث يخلق الأحوال التى تسمح بازدهار من نوع جديد. وقد كان الغرب فى العصور الوسطى بقديسيه العظماء وفروسيته وفنونه الشعائرية هو المسيحية لا مراء فى أوج كمالها وبطريقة تختلف عن القرون الأولى للمسيحية، والتى تحتفظ من جانب آخر بتفوقها فى كمالها الأول. أما فى الإسلام فقد ظهر ابن عربى 'قطب' زمانه بعد عدة قرون من مولد الإسلام، وكان يمثل على الصعيد الجوانى ازدهارا عميقا رحبا يقترب أحيانا من مناخ النبوة الأولى.

وقد تحققت هذه الإمكانية أو ذلك القانون فى البوذية على نطاق أوسع من أى دين آخر، وهذا هو ما يثبت أصالة ماهايانا لا من منظور المحتوى ولكن كظاهرة فحسب، وقد كان ازدهار الوحى البوذى إمكانية شفيفة تماما، وكان لا بد لها من أن تتجلى فى مكانها

١٧٤ وتمثل الأفاعى الناجا وتضاهى التنين فى رمزيتها كحارس كنوز مقدسة.

وزمانها بزخم عارم. وعندما نتحدث عن ماهايانا فنحن نُضَمِّنُ فيها فاجريانا التنتارية التى أحيانا ما تُعَدُّ 'تحققا ثالثا للقانون'، وقد ناهزت بطريقتها فى إطار ماهايانا ازدهارا مشاكلا لما سبق ذكره، وسواء أكان السبب أحدهما أم الآخر أم كانت هينايانا بمصطلح ماهايانا فمن المهم فهم أنه ليس هناك نتيجة بلا سبب، وما نريد قوله هو أن السبب الوحيد للقيم التى ارتبطت بالبوذا هو بوذا ذاته ولا غيره، والتكريم الذى يضفيه عليه البراهمانيون بمن فيهم شانكارا هو دليل بين أدلة أخرى على اتساع أفق الولاية فى شخصه.

ونلفت النظر إلى العامل التالى حتى نشخِّص المعنى العميق لماهايانا بشكل أوضح، فإن فى أحد جوانبها أمرا كميًّا يبعث على الدوار دون أن تفقد سكينتها، وهو أمر مرهون بسببية 'أفقية'، أو بالعمل والجزاء، كما أن بها أمرا ذكوريًّا أصوليًّا يعطى انطباعا بالتوهان فى جحافلِ دورات كالبا وتراكماتٍ لا نهاية لها من الثواب واللاثواب. وقد انتوت البوذية بذلك أن تبين طبيعة عالم الفعل والجزاء والصيرورة سامسارا، وهو متاهة لا قاع لها ونظام لا قياس عليه من الدوائر المتراكزة والحركة اللولبية بلا بداية ولا نهاية[175]، إلا ما كان يحده ميتافيزيقيًّا وهو المحو نيرفانا الذى يحيط بكل شىء ويلتهم كل شىء. والجوانية تختزل ذلك العدد من الصفات الذى

١٧٥ ويتعلق كل ذلك بالحذر البالغ من ندرة الفرص المتاحة للدخول فى الحال الإنسانى، وهو الحال الذى يشاكل المركز قياسا إلى المحيط أو النقطة قياسا إلى امتدادها.

لا أمل فى بلوغه إلى سراب، وتستوعب الأنثوية بجوهرها الكلى، ويصبح الخلاص كما لو كان لمعة برق، وما يبرهن عليه كل هذا هو أن الحق الخالد لخلاصنا كان أمامنا دوما، وأنه قطعا عقبة كؤود يصعب تجاوزها إلا بسر يصبح به كل شيء سهلا، مثل سر التعقل المُلهَم فى بوذية الزن وشينجون وتينداى، وسر اللطف فى مذهب أرض الصفاء جودو. وبعد جهود لا تحصى يسقط الإنسان إلى أعلى فى خلاصه، ويصبح الثواب الذى راكمناه بلا قيمة إلا ما كان مقصودا به إزالة عوائق تفصله عن الجذب السماوى.

وتنطوى كل دورة روحية أيًّا كان مداها على تحولات من هذا النوع، فالعدالة على الأرض تسبق الرحمة حتى لو كانت بدافع التمهيد للرحمة، أما فى السماء فإن الرحمة تسبق العدالة، وتتماهى بجوهرها مع البعد الرضوانى للمطلق ذاته.

ويشكل الإحسان دانا أولى هذه الفضائل فى بنية ماهايانا من ستة فضائل لا بد أن يتحلى بها بودهيساتفا وآخرها الحكمة براجنا وهى كمالها، أما الفضائل الأربع الأخرى باراميتات فتبدو فضائل وسيطة هى الزهد شيلا والصدق فيريا والصبر كشانتى والتأمل دهيانا، وتنبثق هذه الصيغ الروحية عن طرق شتى تتزامن وتتابع، وكل منها يمكن أن يصنع حياة كاملة دون استبعاد ممارسة الأخريات. ثم إن الفضائل الخمسة الأولى ليست منفصلة عن الحكمة براجنا رغم ثانويتهن بالنسبة إليها بإسهامهن فى تمهيد طريق المعرفة المحررة.

والحق أن جوهر ماهايانا كطريق هو 'وهب ثوابنا للآخرين Parinamana'، 'فالاستنارة' و'الخلاص' من حيث مقصدهما الأخلاقى وبنية الأمور الميتافيزيقية يحيطان بكل الكائنات المنظورة والخافية فى الكون الكلى. وإذا كان عهد بودهيساتفا هو 'رفض دخول نيرفانا طالما بقى عود عشب لم يتحرر بعد' فإن ذلك يعنى أولا أن وظيفته تماهى مع ما تسميه اللغات الغربية 'الحضور الملائكى الدائم' فى العالم، وهو حضور يَخفى فى الدنيا ذاتها لحسب حتى الرجعى النهائية أو الحاقة Apocastastasis، ويعنى ثانيا أن بودهيساتفا يحقق 'اللاشيئية' لا فى سامسارا فحسب بل فى صفاتها النيرفانية كذلك من منظور ميتافيزيقى، فلو كان كل شىء خواء Void فكل شىء محو نيرفانا. وفكرة الخواء البوذية سلبية وإيجابية معا كما تعبر المقولة 'الشكل خواء والخواء شكل'. وتختَزَلُ سامسارا على الفور إلى 'الاستنارة الكلية سامبودهى' بعد أن كانت تبدو ولا نهاية لها حتى إن عهد بودهيساتفا يبدو متزيدا وربما مختلاً فى فورية الحكمة اللازمنية براجنا، وعلى هذا المستوى من الاستنارة تنتفى كل التناقضات. ويتحرر 'عود العشب الأخير' كما لو كان يُرى فى جوهره النيرفانى، أو تُرى لاحقيقية عدم خلاصه.

وحيث إن براجنا هى جُمَّاعُ الفضائل الخمس الأخرى فإن ماهايانا تصبح قابلة للاختزال إلى مبدإ براجنا، أى إن توحد الباطن مع الغيب المتعالى يمكن أن يكفى من حيث المبدأ زادًا روحيًّا، إلا أن

طبيعة الإنسان تميل إلى التناقض مع الوحدة والبساطة، ولذا تعيَّن على عملية إعادة النشأة أن تحسب لكل جوانب سجن سامسارا، ويلزمها لذلك طريق يدفع بعنصرى الوحدة والبساطة ولكنه ينطلق من الكثرة والتعدد فى الوحدة ومن المعقد إلى البسيط[١٧٦].

وليس من الصعب أن نرى كيف أن الفضائل أو الطرق الروحية الخمس الأولى منطوية فى السادسة، فليس من عرفان دون زهد أو اعتزال، فهو يحتوى بالضرورة على بديل أخلاقى ظاهر يؤسس ذاته عليه. وكذلك يتطلب صدقًا أو 'بطولية'، وينطوى على جانب من الصراع ظاهريًّا وباطنيًّا مع إغراءات سامسارا، فليس هناك انتصار روحى دون 'صراع مع التنين'. أما فضائل الحمية والاعتدال فتلتحق بالإحسان والصبر، كما أن الصبر بطبيعته هو القوة المكملة شاكتى للزهد، والإحسان قوة مكملة للمروءة. ويتطلب العرفان كذلك عنصرا من الكرم وآخر من الجمال، فالجانب 'الذكورى' 'الحسابى' بحاجة إلى مكمل 'أنثوى' 'موسيقى'، وقد انتسج الكون كله من هذه اللحمة وذلك السدى، فبدون الجمال لا يملك الحق أن يعبر عن نفسه رغم أنه يبقى حقا بذاته قائما برسالته الكاملة. وبالرجوع إلى صورة بوذا الشرعية يمكن التعبير على هذا المنوال، فلو كان البوذا يمثل الزهد فسوف تكون زهرة اللوتس التى تحمله هى الصبر، ولو كان

١٧٦ ولا يريد المزيِّفون من أتباع عقيدة الزن أو الفيدانتا أن يفهموا، ويتوهمون إمكان اختفاء طبيعتنا بالاختزالات العقلية، وهو ادعاء باطل لا نفع فيه.

يمثل المروءة فسوف تكون الزهرة هى الإحسان، ولو كان المعرفة الأسمى لكانت الزهرة هى التأمل بكل ما يصحبه من الفضائل.
وتبدو الأميدية التى بشر بها 'تان لوان' و'تاو تشو' و'شان تاو' فى الصين وبشر بها 'هونين' و'شيرنان' فى اليابان كما لو كانت اجتماعا رحيما للفضائل الست، 'فالاستنارة الكلية Universal Enlightment' كامنة فى كل شىء حيث إن كل شىء 'خواء' وليس غيره، وهذه الاستنارة يمكن أن تدفع المرء إلى أحضانها بعون ذكر أميتابها كما يتجسد فى صيغة الدعاء Namo'mitabhaya Buddhaya أى مبارك اسم بوذا أميتابها. وحيث إن التحقق الروحى قد وجد 'قبل' الإنسان الذى لا يحتكم على الحقيقة إلا بقدر ما تحتكم الرغوة على الماء فإنه 'يسقط' فى نيرفانيته القديمة التى تبادر بموجب كونها بوذا إلى 'الاستنارة'. ونيرفانا الفعالة هى التى تتولى تحقيق الفضائل باراميتات بما يُعرف فى التراث باسم 'قوة الغير' التى تقابل 'قوة النفس' مهما بدا فى ذلك من غرابة، وهى المبدأ الروحى للبوذية الشائعة كما أنها مبدأ المشارب الجوانية التى استقلت عن أميتابها مثل بوذية الزن أو بوذية شينجون.
وهذه الفضائل منَّة سماوية تُنجَز مقدما، أو هى اللطف المخلِّص الذى يُسبَغُ بموجب أنه تحقق سلفا فى أميتابها، وهو فى الآن ذاته بوذا الكون الكلى وبوذا التاريخى، وهى منضوية فى 'عهد بوذا'، وهى فى الواقع عمل كونى أو ربانى يقوم عليه مذهب 'أرض الصفاء

جودو'[177]، وحينئذ تُختَزلُ مشاركة المريدين فى الفضائل إلى الإيمان، والذى تميز فيه ثلاث 'حالات عقلية' هى أولا 'صدق الفكر' و'إخلاص الروح'، وثانيا 'عمق الإيمان'، وثالثا 'الشوق إلى الميلاد فى أرض الصفاء'[178].

إلا أن الفضائل ليست مقصورة على هذه السلوكيات العقلية فحسب، ولكنها تكمن قبل أى شىء فى 'ذكر بوذا Buddhanusmriti'[179]، وهذا للقول بأن دوام الذكر زهد أو طهر، وصدق أو عمل صالح، وصبر أو سلام، وكرم أو حمية، وتأمل أو تمييز، وحكمة أو اتحاد. والحق أن اللجوء إلى صيغة ذكر واحدة أو إلى العمل الصالح الذى يثبّتها على الدوام باختزال الزمن إلى لحظة خالدة لا يستقيم بلا زهد

١٧٧ وهناك ثمانية وأربعون عهدا باريندهانا، يُعد الثامن عشر فقط هو 'العهد الأصلى' الذى وصفه هونين بأنه 'ملك العهود'، ونصُّه 'حينما أتحقق بمقام البوذا وتؤمن بى الكائنات من أقاليم الكون العشرة بفكر سليم، وترغب فى الميلاد فى موئلى، وذكرونى حتى عشر مرات فحسب، فإن لم يولدوا هناك فلا استحققت المعرفة الكاملة، ولا يستثنى منهم سوى من ارتكب الخطايا الخمس المهلكة وكفروا بالشريعة' الرسالة الكبرى سوكافاتى فيوها سوترا ١٨، ٨ فى الترجمة الصينية، والمتن السنسكريتى ليس كاملا. والإشارة إلى 'المرات العشر' يعنى كذلك 'الصيغ العشر' على شاكلة الفكر والكلام والبصر والإشارة وغيرها.

١٧٨ وتقول أميتايور دهيانا سوترا ٢٢ إن الحالة الأولى تستبعد كلٍ تهافت وفتور، والحالة الثانية كما يقول هونين تعنى الوعى ببؤسنا وعجزنا كما تعنى القوة المخلِّصة لبوذا أميتابها ورغبته فى خلاصنا لو ذكرنا اسمه بإيمان، والحالة الثالثة تعنى أننا نعطى كل ثوابنا لغاية وحيدة هى الميلاد فى 'أرض الصفاء'، وأننا نسعد بثواب الآخرين كما لو كانوا أنفسنا ذاتها، ويضفى هذا السلوك على طريقنا نورًا أسراريًّا ورضوانًا سابغًا.

١٧٩ ونشير هنا إلى أن الصيغة التبتية للدعاء 'طوبى للجوهرة التى فى الزهرة آوم مانى بادما هوم' تكافئ الدعاء اليابانى نامو أميدا باتسو، وهو موجه إلى بودهيساتفا أفالوكيتشفارا وكذلك إلى بودها أميتابها الذى هو امتداد له.

فى الدنيا وفى النفس، ويسمح لنا ذلك بالمنطق ذاته أن نفهم دور فضيلة الصدق فيريا، والتى تعمل تحت راية 'الحاضر أبدا' مثل لمعة البرق أو 'العين الثالثة'. أما الصبر كشانتى فهو السكينة فى المركز فى سياق 'ذكر' أميتابها ولطفه، أما الإحسان دانا فهو انعكاس للأنا فى الوجود، أو هو امتداد للإرادة خارج قوقعة نفس الفرد، ولو كان الصبر يقوم على وعينا بامتلاك كل شىء بزيادة فالإحسان هو وعينا بالحياة فى كل الأشياء وامتداد نشاطنا الروحى فى الخليقة بأجمعها. وذكر أميتابها يعنى كذلك التأمل دهيانا والحكمة أو المعرفة براجنا، وهى تناظر النعمة من بعض الجوانب، فى حين يناظر التأمل الخواء. وقد بيّنّا سلفا أن الخواء له دلالة إيجابية وأخرى سلبية فى الآن ذاته، ويمكن أن يوصف جانبه الإيجابى 'بالنعمة'، وهو النعمة بالمدى الذى ينافح فيه 'لاشيئية' سامسارا، لا بالمدى الذى يعبر فيه عن جوهره، ففى الجوهر كل شىء نعمة وخواء فى الآن ذاته.

ويمكن أن توصف هذه العلاقات بشكل أبسط بالقول بأن جُمّاع الفضائل تحقق بأعلى قدر ممكن فى نيمبوتسو أى ذكر أميتابها، وشروطه 'الإيمان' و'العمل'، والعمل تلخيص للفضائل الفعالة، والإيمان تلخيص لفضائل التأمل، رغم أن كلا منها ينطوى على عناصر سكونية وحركية مثل إنكار الذات فى العمل والحمية فى الإيمان. ثم إن هاتين المقولتين تعودان بنا إلى ركنى الروحانية وهما 'التمييز' و'التركيز'، أو المذهب والطريق. والحق أن كافة الصفات

العقلية المُلهَمة والنفسية والأخلاقية الممكنة تنطوى فى واحد من المقامين، وتنتمى إما إلى الذكاء أو الإرادة، وهكذا نصف كنه ذواتنا وما يجب أن نكونه من واقع طبيعتنا الحقة Buddhahood.

وتصف ماهايانا برمزية فراغية بوذات الكون الكلى دهيانا بودها الذين يسمى واحدهم كذلك جينا أى المنتصر بأنهم انعكاس آدى بودها، وهم خمسة عددا يحكم أربعة منهم أركان الكون، ويتوسطهم فى المركز فايروشانا[١٨٠]، وهو يناظر عنصر الأثير، ويناظر أكشوبهيا الشرقى عنصر الهواء، ويناظر أميتابها فى الغرب عنصر الماء، ويناظر راتناسامبهافا فى الجنوب عنصر النار. وينتشر الأثير فى كل مكان، وهو مركزى وصمدى كالحقيقة أو التأمل، وتشرق الشمس من المشرق لا غالب لها مثل السيف المتجرد فينطلق الهواء عاصفا، ويوحى الغرب بالسكون والراحة مثل الماء الذى يتجمع بهدوء ثم لا يقاومه شيء، والشمال بارد مثل النقاء، والأرض راسخة مثل الزهد، والجنوب دفء وحياة وكرم مثل الإحسان. ويقع آدى بودها أو براجناباراميتا رمزيًا فى القمة أو فيما وراء الفضاء، ويحكم العناصر فوق الحسية من الوعى الذى يتماهى معه لا بالمبادئ الكونية ولا الصيغ النسبية للمعرفة كما هو الحال مع دهيانا بودهى[١٨١] بل بالمعرفة

١٨٠ وقد يسمى فايروشانا حسب مذاهب المدارس فاجرادهارا أو أميتابها، وهو الذى يتناظر مع بوذا الأسمى، وهناك عدة اختلافات يمكن أن تُذكر حينما ينقسم الرباعى إلى شقين أو يتضاعف، وفى كل مرة يحوطه بودهيساتفاته وشاكتياته.

١٨١ وهم يضاهون الملائكة الأربعة الكرام فى الإسلام، ويضاهى فايروشانا الروح فى

المطلقة التى تحيط بكل النسبيات ولكنها تبقى خارجها.

وترى جوانية شينجون أن 'الوعى' يغلق باقة العناصر الخمسة، فهو العنصر السادس والأسمى، وأن يصل المرء إلى مقام البوذا هو أن يعرف طبيعة الظواهر الخارجية، أى أن يعرف أنها خلو من جوهر يختلف عن نفوسنا. والقول بأن بودهيساتفا لا يرى سوى الخواء شونيا يعنى أنه لا يدرك سوى 'خواء' الأشياء شونياتا أو أنه يرى الأشياء فى كينونتها، وهو ما يتماهى مع الوعى[١٨٢] الواحد، والعناصر أشبه بالتنوع الظاهرى أو الجوانب المتبلورة لذلك الوعى، فمن يرى العالم يرى ذاته، ومن يعرف أعماق القلب يحيط بالعالم. واجتماع العناصر الخمسة الموضوعية فى العنصر السادس الذاتى يرسم بطريقته جُمّاع الفضائل، أى إن الأرض والماء والهواء والنار والأثير بمعناها الواسع هى المظاهر الكونية للفضائل الخمس، أما العنصر السادس براجنا فهو الوعى تشيت الذى ينطوى على الفضائل الخمس الأولى[١٨٣].

وهناك تشاكل مماثل فى بوذية الزن إذ يعنى الطريق اكتشاف الكينونة اللانهائية للقلب بحيث يتحقق 'ذلك الموجود' مثل لمعة البرق.

ولنعد إلى جُمّاع الفضائل الذى أثاره عهد أميتابها والذى له علاقة

مركزهم.

١٨٢ وليست رؤية 'خواء' الأشياء بعيدة الصلة عن أن النبيل يرى الجواهر فى الأشياء ويرى السافل ظواهرها العرضية. و'الجواهر' تلتحق 'بالخواء' فى مسيرتها نحو اللاتجلى أو تجلى المثال.

١٨٣ وزهرة اللوتس التى تربع عليها بوذا تمثل جوانيًّا المعرفة الكامنة، بينما تمثل الهالة المعرفة الفعالة التى يحققها تاثاجاتا.

خاصة برمزية الغرب والشمس الغاربة وعنصر الماء كما يتعلق بفضيلة الصبر. ويماهى منظور الجوانية البهاكتية[١٨٤] بين أميتابها وآدى بودها، حتى إن رمزية المساء والنسيم العليل وكذلك الصبر تحتل فيها معنى مميزا ومركزيًّا، وينتمى اليقين 'بقوة الغير' واللطف المخلِّص إلى طبيعة الماء و'الكمال القابل'. ومن كان قلبه يستكين إلى ما فوق الطبيعى واللطف المخلِّص لا يحتاج إلا الانتظار من الناحية الإنسانية حتى تتحلل آثار الفعل كارما، فهو صابر تحت ثقل سامسارا الذى عليه أن يحتمله حتى يستهلك الفعل ذاته كما تجرى أحوال المصائر الأرضية. ومن الواضح أن ذلك الكمال الناشئ عن اليقين والسكينة لا يمكن أن يكون أمرا سلبيًّا ببساطة، وسوف يكون لا شيئا إذا لم يحتوِ على الجوانب المكملة من الأعمال وعدمها، وكل فضيلة مرآة تعكس أمورا دون أن تكفَّ عن أن تكون ذاتها، فليس من صبر روحى دون ما يلزمه من الزهد والقوة. وهذا هو المعنى المبين فى متون الأميديين كما يرد عند هونين[١٨٥] فى قوله إن من يشتاق إلى الفردوس ويكرس كل عقله لهذا الأمر سوف يتصرف كما لو كان يكره الدنيا... أما عن الفقرة التى وردت فى كتاب شان تاو عن «قلب قوى كالماس لا يسمح لشىء أن يزعجه أو يهزمه... ويصير نبراسا» فتبين لنا كيف أن القلب لا يسمح لنفسه بأن تنكسر عزيمته قبل أن

١٨٤ أى الجوانية النسبية التى لا تستثنى نشر التعاليم العميقة لكل من تدفعه نفسه لاكتشافها.

١٨٥ .Honen: The Buddist Saint. Kyoto1949,Vol.3, Ch. 21,8 22,10

يدرك غايته.

إن ’الحكمة المتعالية براجنا‘ هى الأسمى بين النظم الروحية الستة بارامیتات، وتجسد فى ربة تحمل الاسمين براجنابارامیتا، فلو قدر للإنسان أن يكون حكيما فذلك راجع إلى وجود سابق لحكمة مهمتها عذرية وأمومية برضوانها ورحمتها فى آن، وهذه الحكمة هى ’أم البوذات جميعا‘ وليست بعيدة الشبه من الربة تارا، أو بالحرى ’تارا البيضاء‘ التى يسميها المغول ’الأم تارا Dara Eke‘ ويُعدونها ’أما لكل البوذات والبودهيساتفات‘، ويضفى عليها التبتيون اسم ’المخلِّصة Dol Ma‘. ومن منظور العون الإنسانى الذى يقدمه ’الجسد المجيد‘نتعرف على تارا فى الشخصية التاريخية للملكة مايا أم بوذا شاكيامونى[١٨٦]، وكما يقال إن بوذا تجلٍّ لبوذا المطلق آدى بودها أو

١٨٦ كان للملك شاكيا ملكة تسمى مايا إشارة إلى أنها خالصة من كل شوائب الوهم، وكانت بهاءً يشع كالشمس حين تنكشف عنها الحجب، وكانت ملكة بين كل الملكات وأما لشعبها... وكانت الربة الأعلى فى العالم بأجمعه، ولكنها بعد أن شاهدت عظمة المجد فى وليدها... لم تستطع احتمال الفرح الذى شعرت به فما كان منها إلا أن صعدت إلى السماء حتى لا تموت. The Buddha-Karita Of Ashvagosha, 1,15-16; 2,8. ويقول جاتاكا إن أم بوذا... قد حققت كمالها على مدار مائة ألف كالبا، وكانت مخلصة للفاهيم الخمسة من يوم مولدها. ويقول الشيخ عبد الواحد يحيى إن أم بوذا تسمى مايا ديفى، وإن اليونانيين والرومان كان عندهم أن Maia هى والدة الرب هيرميس. ويقول أناندا كوماراسوامى وقد اتخذت البشارة شكلها من ’حلم ماها مايا‘ الذى رأت فيه فيلا أبيض بديعا ينزل من السماء ويستقر فى جوفها... ويمكن افتراض أن الميلاد كان من ’عذراء‘ ولو لم يكن بشكل صريح، وعلى كل فما يثير الاهتمام أن هيرونيموس قد ذكرها فى مناقشة حول العذرية فيما يتعلق بأحداث المواليد الإعجازية لأفلاطون والمسيح عليه السلام. Hinduism And Buddm, The Myth.

فاجرادهارا أو ماهافايروشانا حسب اصطلاح المذهب، فإن فى والدته العظيمة تجليًا مكملا للبوذا الكلى أو اللطف المخلِّص الكامن فى نيرفانا والذى ينبعث منها[١٨٧].

وحيث 'تتلاقى الأضداد' فقد التقى أشد أنماط السلوك زهدا وأعمقها اعتمادًا على العقل المُلهَم وأكثرها صرامة وهو المعرفة المتعالية براجناباراميتا مع المبدإ الأنثوى، كما لو كانت قمة التجريد والمحو تُعوَّض بنقيضها. ويجوز حسب التعبير الفيدانتى القول بأن آتما وهو الوجود والمعرفة ينطوى بالضرورة على الرضوان. وقد يكون استخدام الرمزية الأنثوية مثيرا للدهشة فى المناخ البوذى رغم أنها تشير للوهلة الأولى إلى حقائق كلية لا صلة لها بالإنسان، إلا أنَّ توافق الرموز الإنسانية هو ما هو. أى إن المعنى الإنسانى المباشر للصورة يحتفظ بحقوقه دون حاجة إلى تناقضات لا تحلُّ ولا إلى صراع أخلاقى لا يفرغ. والحكماء هم أول من يفهم أن الأنثوية ذاتها مستقلة عن العوارض الأرضية أو الجوانب الدنيوية للمخلوق الجسدانى، حتى بغض النظر عن إغراء وقيود الارتباط وطبيعة ما يحتمه، وليس من الممكن ولا المستحسن أن يهرب المرء من مبدإ الأنثوية الذى جوهره نيرفانى وبالتالى ربانى، والطبيعة اللاجنسية لأرباب ماهايانا ترجع إلى أحوال حرمانية عارضة وليس إلى

١٨٧ وتنطبق الأمور ذاتها على جوبا ياشودهارا زوجة شاكيامونى وابنها راهولا. ويتجلى نبل هذه الزوجة فى حزنها على أن شاكيامونى لم يصطحبها إلى منفاه حتى تشاركه الزهد، وقد فهمت السبب فيما بعد والتحقت بالجماعة البوذية.

جوهرها الإيجابى، وتُبرهن التباينات التى تطرأ بين التفاسير الجوانية والبرانية على تعقيد كل تلك العلاقات، والحرج الإنسانى الذى ينشأ من جرائها، فلو كان على المرأة أن 'تحتقر أنوثتها'[١٨٨] فى فردوس أميتابها فذلك يعنى أنها قد تحررت تماما من العبودية الفسيولوجية والنفسية لأحوالها الأرضية ولكن ليس من جوهرها السماوى، وإلا أصبحت قوة اتخاذ 'شكل أنثوى' يُعزى إلى الربات ويوصف بأنه 'ذكورى' أو 'بلا جنس Asexual' بلا معنى، ويتناسب التعنت فى الصياغات المذهبية مع إخلاص الزهد. ولدينا الآن منظوران يتداخلان ويتنوعان مع بعضهما، فالمنظور الأول يعُد المرأة العامل الأساس فى إغراءات سامسارا وارتباطاتها حتى إن المرأة تبدو كما لو كانت عبقرية سامسارا. ويتناول المنظور الثانى الذى يقع على الجانب الآخر للدائرة ذاتها تجلى الأنوثة بجوانبها الإيجابية كأمومة وعذرية وجمال ورحمة[١٨٩]، وهذا هو التعارض أو التكامل المسيحى

١٨٨ والمتون الرئيسة للأميدية هى الرسالة العظمى سوكهافاتى فيوها ومعها الرسالة الصغرى التابعة لها ثم أميتايور دهيانا سوترا، وتشير الرمزية المسيحية التى تنص على 'أن المرء فى الفردوس لا يتزوج' تشير إلى الجانب نفسه، فى حين تشاكل الرمزية الإسلامية للحوريات منظور التنتارية.

١٨٩ ولا بد فى السياق الحالى من ذكر أن رسالة أميتايور دهيانا سوترا العظمى قد ألقاها بوذا على امرأة هى الملكة فايديهى، كما أن الرسالة الصغرى كانت موجهة إلى الرجال والنساء عموما حتى لو كان السماح للنساء بالدخول فى رحاب البوذية لم يكن قد تقرر بعد إلا بعد صعوبات شتى، فأبناء وبنات الأسرة الذين يسمعون الاسم المقدس لأميتايوس المعلم تاثاجاتا، وهو أقنوم لأميتابها، سوف يحتفظون به فى عقولهم... وعندما يحين حينه فسوف يجد ساعة موته أميتايوس محاطا بباقة من تلامذته ويتبعه جمع من البودهيساتفات ليرحل عن هذه الحياة بعقل ساكن، وبعد موته يولد فى الفردوس الغربى سوكهافاتى

بين حواء ومريم عليها السلام. والسماء تنظر إلى كل مخلوق على اعتبار أن فى شخصيته جانبًا 'أنثويًّا'، ولذا قيل إن كل نفس هى جوبى واقعة فى حب كريشنا، إلا أن منظور التشاكل هو المشارك وليس الاختلاف التكاملى، فكل نفس فيها شيء 'ذكورى' كذلك، وهذا ما تتصوره البوذية حينما تريد أن تحرم النساء من دخول السماء، ولا بد أن ننوه مرة أخرى إلى فكرة ''الجسد المجيد' التى تنتمى إلى منظومة مختلفة تماما، فهى كونية وليست روحية.

ونجد فى قطاعات بعينها من البوذية نزوعًا غير مباشر لاستبطان الأنثوية والجنس وليس إنكارهما تماما، ولذا وجدت إمكانية الزواج، التى كانت فى الأصل من الممنوعات، عند البعض فى التبت وفى اليابان خاصة من أمثال شيرنان وريث هونين[190]. ولو نحن صرفنا النظر عن متطلبات حياة التنسك والانضباط العقدى لرأينا أن اللاجنسية البوذية ليست إلا وسيلة للبرهان على مسألة 'الخواء'، أو هى تعبير عن جانب الخواء[191]، ولذا قيل إن بودهيساتفا لا يرى

فى أرض الصفاء لدى أميتايوس المعلم ذاته... وعلى كل ابن وابنة أن يصلى بحمية انتظارا لموئل البوذا... وكل ابن وابنة للأسرة يسمع تلك البشارة فى الشرع ويحفظ فى ذاكرته أسماء البوذات المباركين فسوف يباركونه ولن يعود مرة أخرى بعد أن كان فى حياته يحتكم على الحكمة المتعالية. الرسالة الصغرى سوكهافاتى فيوها ١٧،١٠.

١٩٠ ونذكر هنا زيارة الملكة فايديهى المبجلة تلميذة بوذا لهونين على فراش موته، وهو حدث معجز يبرهن على أن اللاجنسية السماوية لا تجلى فى 'الجسد المجيد' بل فى غياب الانفعالات الأرضية ورضوان الاتحاد الباطن.

١٩١ ومن الواضح أن الآراء الحديثة عن النساء قد انبثقت عن تعميم المساواة، ثم إن الأنثوية اجتاحت الرجال بشكل سلبى وتصنعت النساء ذكورية مفتعلة، وكلها فى سياقنا هذا هباء

إلا الخواء، وهو أمر لا بد أن يُفهم من منظور سامسارا السلبي ومن منظور نيرفانا الإيجابي[١٩٢] فى الآن ذاته.

وهناك جانب مهم من الرمزية الأنثوية فى فاجريانا فى اللامية التبتية يرمز إلى أوبايابراجنا فى شكل اثنتين من الربات تتعانقان، ونعلم أن أوبايا هى 'الوسيلة' أو 'السراب' الذى تظهر فيه 'الحقيقة' فى حين تعنى براجنا المعرفة المحررة التى تستيقظ. وهذه الرمزية الجنسية تنطبق كذلك على مزدوجة الشكل والفراغ شونيا روبا، أو مزدوجة سمسارا نيرفانا، والتناظر قائم بين حدَّيها إلى درجة التماهى. وقد تبدو هذه الرمزية على طرف نقيض من اللاجنسية البوذية ولكنها على الحقيقة تماهى معها، بمعنى أن الوحدة تتعالى على كل ازدواجية أو قطبية فتمَّحى فى لانهائية التوحيد أو اللاإثنينية[١٩٣].

وحتى نستوعب العلاقة بين هذه الصورة ومفهوم أوبايابراجنا لا بد أن نعلم أن العنصر الثانى هو 'نفسنا ذاتها'، فهى الجوهر اللاشخصى، فى حين أن العنصر الأول هو اللوجوس أو الكلمة التى توقظ ماهيتنا

وعدم. إلا أننا لا بد أن نحسب لظاهرة تعويضية فى 'نهاية الزمان'، وهى التقوى والعطاء الروحى الذى غالبا ما يوجد بين النساء أكثر من الرجال.

١٩٢ وقد قال بوذا 'حيث يوجد شكل يوجد فراغ وحيث يوجد فراغ يوجد شكل، فالشكل والفراغ لا يختلفان'.

١٩٣ ويقال إن بوذا قد صعد إلى السماء قبل أن يموت حتى يعلم والدته مايا أصول الدارما، وقد كان هذا اللقاء رمزا للاتحاد الأسمى، فهما حقا مكملان سماويان بمعنى إيجابى، فكما كانت مايا طريق المولد الأرضى للعلم تاثاجاتا فقد كان هو طريق مولد مايا الربانى فى الحكمة الخالدة براجناباراميتا.

في ظلام سمسارا، وكل مخلوق هو بوذا دون أن يعي، كما تقول مدرسة شينجون.

سِرُّ الطَّبِيعَتَيْنِ

من الوقائع الغريبة اللافتة للنظر فى تاريخ المسيحية أن المجمع المسكونى السادس قد حرم البابا أونوريوس الأول من رحمة الكنيسة رغم أنه كان فقيها بارزا، وكان ذلك لسبب وحيد هو أنه قد تردد فى الإجابة عن مسألة 'مشيئتى' المسيح عليه السلام. وبعد انصرام قرن ونصف من وفاته استحسن المجمع المسكونى السابع أو رأى فائدة فى أن يعدل قرار الحرمان إلى إضافة اسمه إلى قائمة أصحاب الهرطقات المعروفة.

ويثير هذا التعنت دهشة حينما نعلم مدى تعقيد المسألة المطروحة، فالمسيح عليه السلام عند البعض 'إنسان حق ورب حق'، وهو عند آخرين واحد فحسب، فقد قال أونوريوس نفسه إن ناسوت المسيح الإنسانى لا يقدر على العمل بما يناقض مشيئة لاهوته. ويجوز للمرء إذن أن يقول إن المسيح له مشيئتان من حيث المبدأ ومشيئة واحدة فى الواقع، أو يجوز أن يلجأ إلى شكل دائرتين متقاطعتين ويعبر بأنه لو كان من نافلة القول أن المسيح عليه السلام له مشيئتان متمايزتان بدهيًا بافتراض طبيعتيه الساميتين، فهناك منطقة فى شخصه حيث تندمج الطبيعتان كما هو الحال فى دائرتين متقاطعتين.

وما يمكن أن يقال عن المشيئتين يجوز قوله كذلك عن الطبيعتين، فلو كان حقا أن المسيح عليه السلام رب وإنسان فى الآن ذاته فهناك أمران متناقضان ألا وهما الثنوية والتوحيد فى طبيعته. ولا نقول

إن أصحاب دعوى الطبيعة الواحدة Monophysites وحدهم على صواب دون الأرثوذكس والكاثوليك، كما لا نقول إنهم مخطئون باطنيًا من وجهة نظرهم، ويصدق الأمر ذاته على الذين يعتقدون أن المسيح عليه السلام له مشيئة واحدة وطبيعتان Monothelites الذين يطبقون مبدأ الطبيعة الواحدة على جانب مخصوص من طبيعة الإنسان الرب. ويتجلى الحق المشروع عند أصحاب الطبيعة الواحدة فى مذهب القربان الكاثوليكى بشكل تناقضى، ويبدو لنا أن من الأوفق تطبيق ما تعتمده العقيدة المسيحية من أن المسيح 'إنسان حق ورب حق' على عنصر القربان، ولو صح ذلك لأمكن القول بأن القربان 'خبز حق وجسد حق' أو أن الخمر 'خمر حق ودم حق' دون إخلال بالربانية. أما القول بأن الخبز ليس إلا مظهرا فهو تطبيق لمذهب أصحاب الطبيعة الواحدة الذى حُكِمَ عليه بالهرطقة، والمسيح عندهم إنسان فى الظاهر ورب على الحقيقة، وكما أن قيمة 'الإنسان الحق' فى الكاثوليكية والأرثوذكسية لا تمنع من أن يكون المسيح عليه السلام 'ربا حقا' فكذلك قيمة 'الخبز الحق' لا تمنع أن يكون 'جسدا حقا' فى أذهان اللاهوتيين، فكلا الأمرين المخلوق منهما واللامخلوق مفارق بما يعنى أن الحقيقة العضوية للعناصر لا تَجُبُّ محتواها الربانى بأكثر مما تمنع جسدانية المسيح حضور طبيعته الربانية.

ويتعين القول مرة أخرى بأن أصحاب عقيدة الطبيعة الواحدة

وأصحاب مذهب القربان ليسوا على ضلال، وسوف يكون العكس مثيرا للدهشة، حيث إن التسليم بإنسانية المسيح وسيلة ذات طبيعة ربانية تصل إلى القول بأن جانبه الإنسانى إنسانى فعلا، وهو كذلك وإن كان بشكل يختلف عن الناس، فالحضور الربانى حتما يحول بشكل ما. ثم إن جسد المسيح عليه السلام فى الدنيا العاجلة نظير للملائكة فى السموات بفارق وحيد هو أنه خاضع لأحداث الحياة الأرضية. وقل مثل ذلك عن القربان، فلو كان القربان من ناحية 'خبز حق' و'نبيذ حق' فهو من ناحية أخرى ليس أكثر من خبز عادى وخمر عادى جوهريًّا، ولا يضطر المرء ميتافيزيقيًّا للقول بأنه 'مظهر فحسب'، أما لاهوتيًّا من وجهة نظر أحادية أو 'مسطحة' فإن إنكار حقيقة المادة قد يكون الوسيلة الوحيدة للتوكيد على تعالى القربان. إلا أن هذا المذهب 'سيف ذو حدَّين' لا يمكن تجنب مخاطره سوى بالصدق الجوانى أو 'الثيوزوفية' بمعناها القديم الحقيقى.

ويبدو أن اللاهوتيين يعتقدون أن الخبز والنبيذ بمادتها الطبيعية لا يستحقان الحضور الربانى، وهو انفعال يذكرنا بأطروحة القديس جريجورى النيسوى التى تخرج عن موضوعنا هنا. ويبدو أن الهلِّينيين[١٩٤] قد قدروا أن التجسد غير جدير بالله سبحانه نظرا لتهافت ودنس الأشياء الأرضية، وقد أجاب القديس جريجورى

١٩٤ ونحن نقصد بهم هنا ناشطى الهلِّينية، أى التراث الهلِّينى الذى لا مسوِّغَ لوصفه 'بالوثنية' حيث إننا نحترم قيمه الروحية، ذلك رغم أن كلمة 'هلِّينى' غالبا ما تعنى قدامى اليهود الذين لجئوا إلى اليونان كما تعنى الدارسين لليونانيات.

فى ’الحوار التعليمى الأعظم Great Catechisis‘ بأن الخطيئة فحسب وليس مادة اللحم هى التى تُعَدُّ غير جديرة بالرب. وقد يكون اليونانيون قد احتجوا بأن بؤس الجسدانية بصفته من آثار الخطيئة الأولى والسقوط يشارك فى وضاعة الخطيئة ويتجلى فيها لا مراء، وقد يكون أسقف نيسا قد رد بأن البرهان على مقابسة الجسد الإنسانى كامنة فى العقل المُلهَم الذى ينتمى إلى النظام السماوى، وأن اليونانيين هم أول من سلموا بتعاليه. لكن المقولة الحاسمة هى أن النظامين المخلوق واللامخلوق ليس بينهما معيار مشترك، وليس هناك ما هو مجرد شىء طبيعى فحسب أيًا كان سببه البعيد يملك أن يعترض حضور الرب.

وسوف يجد القارئ الذى لا يعلم شيئا عن المسيحية من خارج القرآن أن عيسى عليه السلام كان من ’المقربين‘ و’الصالحين‘ فى سورة آل عمران، وسوف يشعر أن عيسى بدهيًا كان مقربا، فمن ذا الذى يكون مقربا من الله تعالى أكثر من أولى العزم من الأنبياء؟ وكان عليه السلام ’صالحًا‘ استدلاليًا، والحق أن الإطناب فى الحالتين اختزال يصور الطبيعة المزدوجة للمسيح بشكل عام، فحين يبدو أن القرآن يقرر أمرا واضحا فإنه يعالج أطروحة ضمنية، أى إنه لا يفصح بإسهاب حتى يتمكن المرء من فهم آياته تفصيلا، بل يُضمِّن الأطروحة فيما قل ودل. فيعنى بقوله ’صالحا‘ أنه كان إنسانا حقا، وبقوله ’مقرَّبا‘ أن مقامه من أعلى المقامات التى يمكن للإنسان أن

يبلغها.

وقد وصف القرآن الحكيم الطبيعة المزدوجة للمسيح عليه السلام فى الآية الكريمة ﴿... إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ...﴾ النساء ١٧١. ويسلم الإسلام بالطبيعة الربانية لعيسى حينما سلم بالحمل الطاهر والمولد العذرى [١٩٥]، ويتحفَّظُ بشكل واضح حيال الفصل بين الربانى والإنسانى الذى لم يكن عنده إلا مظهرا معجزا للقدرة العلية.

وقد ذكرنا فيما تقدم أن تعنُّت المجلسين المسكونيين حيال أونوريوس الأول خصوصا ومذهبى الطبيعة الواحدة والقربان عموما أمر يثير الدهشة منطقيًّا، وعندما نتحدث عن المنطق فإننا نعنى تحفظًا، فليس مما يدهش من المنظور البرانى أن صيغة ثانوية غير مناسبة تُحتسَب جريمة [١٩٦]. ويبين ذلك أن المرء يتعامل مع مجال لا بد أن يختلف عن

١٩٥ ويقول حديث شريف إن عيسى ومريم عليهما السلام هما الوحيدان من بنى الإنسان اللذان لم يمسسها الشيطان عند مولدهما، ولذا لم يصرخا ساعتها.

١٩٦ ولنذكر فى سياقنا أن حرمان أونوريوس الأول لا يبرهن على أنه كان مهرطقا بل كان يُعَدُّ كذلك فحسب، وأن الكنيسة تعترف بأن البابا يمكن أن يقع فى الهرطقة فى الأحوال التى يعلن فيها تعريفا مذهبيًّا أو أخلاقيًّا ليس صادرا من الكنيسة Ex Cathedra، ويحق للمرء أن يرفض ذلك بالقول بأن أونوريوس الأول لم يفعل سوى أن أخطأ حيال نظام الكنيسة فحسب، ولكن فى هذه الحالة تظل أسباب التحريم التى تراكمت عليه بلا تفسير، وعلى كلٍّ فليس هناك من حيث المبدأ ما يمنع بابا من أن يدمر نظام الكنيسة دون أن يلجأ إلى إعلان أمر يخرج عن حوضها، فأعظم اللاهوتيين طُرًّا يسلمون بإمكان وقوع البابا فى الهرطقة، وتكون المشكلة بكاملها أمامهم هى ما إذا كان سوف يُحرَم واقعيًّا Epso Facto أم شرعيًّا Canonically. إلا أن الإمكانية المطروحة هنا والتى لم يكن أونوريوس الأول مثالا فريدا لها تقع ضحية تزيدات قاسية تحت تأثير ظروف غير طبيعية لا يتوانى القرن العشرون عن

المعرفة الخالصة اللامتحيزة، والتى تعترف بإمكان التداخل بين الجوانب ووجهات النظر دون أن تحتبس فى بدائل اصطناعية أو مسائل قد تثير الإهانة. إلا أن من المهم ألا نخلط بين الصياغات الفقهية التى قد تسبب انقساما وبين العقائد الثابتة ذاتها. وهذه الصياغات تبدو كما لو كانت تنظيمية عقائدية عرضية رغم أنها قد تكون ربانية على مستواها، وهذه هى 'الأوبايات الصغرى' لو شئت، أى 'السراب المخلِّص' أو 'الوسائل الروحية' التى جُعِلت لتسهيل الأوبايات العظمى وهى الأديان ذاتها. وهذه الفكرة البوذية تنطوى على 'حق أصغر' أو 'خطإ نسبى'، وهكذا يكون هناك 'سماحة الرحمة الربانية' وليس 'صورية التسطيح'. فالإنسان صورة تحتاج إلى صور، ولكن حيث إنه يحتاج الجواهر كذلك وهى الأديان والحكمة التى من المفترض أن تتواصل معه، والحق أنه يحتاج 'صورة للجوهر' أو 'تجليًا للخواء شونيامورتى'. ولو كانت الصورة امتدادا للجوهر من ناحية فإنها تناقضه من ناحية أخرى، وهو ما يفسر غموض الأوبايا البرانية من ناحية، ومن الناحية الأخرى يُمَدِّد أحد فرعى الجوانية ويُضَخِّمُه بالأوبايا العقدية، فى حين أن الآخر مستقل عنه إلى درجة أنه يستطيع أن يناقضه. أما عن الدفع بأن الجوانية تنتمى كذلك إلى النطاق الصورى فنرد بأن الجوانية على

اختلاقها، ولا يبقى إلا مراجعة ما إذا كان مقام البابا الجانى مشروعا من حيث أحوال انتخابه للبابوية.

وعى بذلك حتى إنها تحاول أن تتعالى على عرضية صورتها ذاتها، فى حين أن البرانية متماهية بكثافة مع صورتها.

ونستنبط من ذلك بشكل بدهى أن الخط الفاصل بين الأرثوذكسية أو الرشد وبين الهرطقة الظاهرة يعتمد على عوارض نفسية أو أخلاقية ذات طبيعة إثنية أو ثقافية. وفى حين أن الأوبايا الأصولية تعبر عن الحق الكلى برمزيتها فإن الأوبايات الصغرى التى يمثلها اللاهوت بعيدة كل البعد عن هذا المقام، وبرهان نسبيتها إلى الحق الكلى قائم فى المناخ المسيحى بدلالة اصطلاح 'التقدم اللاهوتى Theological Progress' الذى ينطوى على سماحيات صريحة بشعة[١٩٧]. والحق أن كل لاهوت يمكن أن يؤدى عرضيًا إلى أعمق التأملات ولكنه لا يملك عموما فى مذهبه الرسمى العام أن يستنبط أى أمر قد تؤدى إليه هذه التأملات.

والاعتقاد فى أن أعظم المتحدثين فى اللاهوت حتى لو كانوا من المقدسين يحتكمون على كل مفاتيح الحكمة الأسمى يُعدُّ خطأً أصوليا[١٩٨]، فهم أدوات فى يد العناية الربانية وليس مطلوبا منهم

١٩٧ فهناك أمر من أمرين إما أن هناك 'تقدمًا لاهوتيًا' وفى هذه الحالة لا يساوى اللاهوت شيئا، وإما أن اللاهوت مهم فى ذاته فلا مجال لتقدم فيه.

١٩٨ وتصير 'حكمة الفقهاء' التى يحاول البعض أن يعارض بها الميتافيزيقا مجرد سوء استخدام للغة، 'فالحكمة' الكهنوتية ليست من مقام الخطاب الذى تنتمى إليه الأوبانيشاد مثلا. ولا بد من مراعاة أن المتون السامية بما فيها أشدها أصولية ليس لها طبيعة الفيدانتا لأنها لم تكن تخاطب صفوة فقط بقدر ما كانت تتوجه إلى الإمكانات المتوفرة فى النفس الجمعية، وحتى تحسب لكل ردود الفعل المعاكسة. أضف إلى ذلك أن الكتب المقدسة مثل

تجاوز حدود معلومة، فدورهم هو تبيان تلك الحدود فى إطار المنظور الذى تقره المشيئة الربانية مباشرة أو بغير مباشرة. ونعنى بغير المباشرة تلك الأحوال التى تتسامح فيها السماء فى الحدود التى تعد مطلوبة فى نطاق نزوع جماعة إنسانية بعينها، وربما لم يكن تعريفها دقيقا فى أول أمرها إلا أنها كانت أكثر شيوعا، ويفسر ذلك أن معظم الاختلافات أو الانحرافات ذات بعد واحد فى معظم الحالات[199] فى الكنيستين الشرقية والغربية على السواء. وقد تبدو بعض هذه الاختلافات رفاهية فقهية رغم أنها لازمة ولا يمكن تجاهلها، ثم إنها 'مناسبة' فى نهاية الأمر حيث إن العقليات الجمعية هى ما هى. وحتى لو كان الأمر كذلك فليست 'المُنَاسَبَة' على شىء من المطلقية، ولا تملك أن تقاوم نوعا من السموم التى قد تخفى فى تحذلق لاهوتى أو آخر حتى يظهر متأخرا فى سياق التاريخ عندما يتماس مع أفكار زائفة لم يحسب لها اللاهوتيون.

وسوف نقول إن أَعَمَّ العوامل فى العقائدية السامية وكذلك فى الدارشانات الهندوسية مثل فيشنوية رامانوجا نابعة من روح بطولية[200] تميل بالضرورة إلى الطوعية والفردية، وتندفع إلى

الإنجيل تتوجه إلى الخطَّائين أو المرضى كما يبدو من ظاهرها على الأقل، ويضفى ذلك على فكرة الخطيئة أوسع معانيها حتى لو لم يكن هناك أى عدوان موضوعى. فاللغة المقدسة تتوجه إلى الإنسان بما هو حتى لو تناولت جماعة إنسانية بعينها.

١٩٩ وتنتج حقيقة أن روح التجديد تشيع بين اللاتينيين عن المفارقة بين نبوة البابوية وقيصريتها فى آن.

٢٠٠ كان رامانوجا من طبقة البراهمانيين لا الكشاطريا إلا أن ذلك ليس مبررا للاعتراض

أخلاقية تشبيهية. وتتبلور العقائد القصرية ولاهوتياتها بناءً على وجود هذه الطبقة وبسببها[٢٠١]، وهو ما يعني بوضوح أن الله سبحانه يقبل ذلك المزاج أو الطريقة فى رؤية الأمور باعتبارها 'مادة خامًا' للأوبايا، لكن حيث إن كل دين كلى بالضرورة كما تبرهن شخصيته اللامشروطة، وحيث إن الله تعالى لا يفرض حدودا مطلقة، فإن ظاهرة الدين تنطوى على ظاهرة الجوانية، والتى توارثها من حيث المبدأ من كانوا يميلون إلى الذكر والتأمل والفن الشعائرى.

وقد كانت العقلية التى تميز بها فرسان محاربون[٢٠٢] وراء كثير من الذبذبات اللاهوتية وما تمخض عنها من نزاع حول طبيعة المسيح عليه السلام وهيكل الثالوث، وقد كانت ذات أثر عميق فى العالم المسيحى، كما كانت أيضا وراء أشكال من ضيق الأفق نتيجة عدم

حيث إن كافة الطبقات تنعكس أو تتكرر فى كل طبقة منها حتى إن البراهمانى من نمط كاشاطريا يناظر الكاشاطريا من نمط البراهمان على المستوى الفردى. ثم إن كل جماعة إنسانية تنتج نمطا لا خلاق له فى الفكر التأملى، ومما له مغزى أن الهندوسى يطلق على منظور هذا النمط العقلى شودرا، وهو ما يحدد كل ما أطلق عليه 'اللاهوت الجديد'، ويشكل أصالته الوحيدة وسره الوحيد.

٢٠١ ليست هذه الصفة من قبيل الإطناب، فالمبدأ الميتافيزيقى ذاته يمكن أن يكتسب شخصية عقدية دون أن يضطر إلى استبعاد الصيغ التى تتفرع عنها. ثم إن هناك من ناحية أخرى مبادئ ميتافيزيقية ذات صفة عقائدية سبق إقرارها بحسب درجة نسبية الفكرة التى تعبر عنها، ولذا كانت المثالات التى احتواها عقل الخالق سبحانه أكثر حقيقية من التجليات الكونية التى انبثقت عنها، فى حين تظل وهمية بالنسبة إلى الجوهر الربانى، فالأرباب الهندوسية لا تُمس عقائديًا ولكنها تذوب أو تُستوعب فى الفضائل باراميتات حتى إنه يمكن إنكار وجودها دون هرطقة شرط إنكار جميع المخلوقات التى هى أوغل فى النسبية.

٢٠٢ ولا نملك إغفال أن الأسباب ذاتها تتمخض عن نفس النتائج فى كل المناخات بدرجات متفاوتة، وأن الهند ليست استثناءً من القاعدة، فالصراعات الطائفية للفيشنوية حالة ماثلة.

الفهم الذى اعترى قدامى اللاهوتيين حيال الميتافيزيقا والأسرارية الهلِّينية، ثم إن العقلية ذاتها هى التى أنتجت الشقاق فى التراث الهلّينى بين أفلاطون وأرسطوطاليس اللذين جسدا الروح البراهمية الكامنة فى التراث الأورفى والفيثاغورى[٢٠٣]، أما الأرسطيون فقد دبجَّوا ميتافيزيقا ذات حركة مركزية تنفتح على دنيا المظاهر والأعمال والتجارب والمغامرات بشكل خطِيرٍ[٢٠٤].

ولنعد مرة أخرى إلى موضوعنا المذهبي بعد هذه النظرة التى تطلبها سياق الحديث عن أونوريوس الأول.

فيمكن أن تُختزل إشكالية طبيعتى المسيح عليه السلام إلى العلاقة بين النسبي والمطلق فى نهاية المطاف، فلو كان المسيح مطلقا ودخل فى عالم النسبية لاستتبع ذلك أن يعود إلى المطلقية وكذلك أن النسبي قد كان مقدرا فى المطلق قبل أى شىء آخر، وهذا هو معنى الكلمة اللامخلوقة التى تتجلى فى نطاق الإنسان، وليس فى المسيح أو الولى أفاتارا فحسب ولكنها كامنة فى العقل المُلهَم، ويعود ذلك بنا إلى التكامل بين الوحى والتعقل المُلهَم. فالمطلق الذى يتجلى فى عالم

٢٠٣ ومن نافلة القول أن الحقبة الكلاسيكية بانحرافاتها العقلية والتقنية الجسيمة وعودتها فى عصر النهضة تقدم أمثلة معتمدة للفارس المحارب، أى الكشاطريا والمبلسين، ولكنا نتحدث هنا عن التجليات الطبيعية التى تقبلها السماء وإلا ما كان هناك أوبايات طوعية ولا عاطفية.

٢٠٤ ولكن لا داعى لأن نلق على الأرسطوطاليسية مسئولية مولد العالم الحديث الذى تحقق بانحراف عوامل شتى على شاكلة المثالية اللاواقعية للكاثوليكية، وكذلك بتأثير انحرافات العقليات اللاتينية والجرمانية بمتطلباتها التى لا تفرغ، وقد أدت العوامل كافة إلى ظهور العلموية Scientism والعقليات الدنيوية.

الإنسان هو حق وحضور، وقد يكون أحدهما أو الآخر دون أن يَجُبَّ مُكَمِّلَه. وعنصر 'الحضور' له أولوية فى المسيحية، ومن هنا تجلت شعائره وتركيزه على الجوانب الإرادية فى الإنسان، وكذلك فى مناخات أخرى مثل الغنوص الذى يحتفظ بحقه فى كل أين، فى حين يحدد عنصر 'الحق' وسائل الطريق بطرق متنوعة ومقامات مختلفة.

ويلزم للإيضاح هنا أن نصرَّ على المبدإ التالى بقدر الإمكان، فليس هناك علاقة محتملة بين المطلق بما هو والنسبية، والقول بوجود علاقة بينهما ينطوى على ضرورة وجود أمر نسبى فى المطلق وأمر مطلق فى النسبى. أى إننا لو سلمنا أن العالم غير الله سبحانه فلا بد من التسليم بأن هذا التمايز مقدر سلفا فى الذات العلية، وهو ما يعنى أن وحدانيته الجوهرية التى لا يمكن أن تكون موضع جدل تنطوى على مقامات، وعدم التسليم بذلك الاستقطاب فى الذات العلية In Divinis يعنى أن يكون وجود العالم بلا غاية ولا سبب، أو يعنى التسليم بوجود حقيقتين متمايزتين أى 'إلهين' هما 'الله' والعالم. وهناك أمر من أمرين، إما أن تُفَسَّرَ الدنيا بدءًا من الله تعالى وهو ما يستلزم سبق التقدير والفعل الربانى الخلاق، وهو النسبية، أو أن الله تعالى لا تشوبه نسبية، وفى هذه الحالة لا سبيل إلى تفسير العالم ويصبح بدوره شبه إله. وسوف نؤكد مرة أخرى على وجود النسبية الربانية، وعلى أن غاية العالم هى إنجاز دور المطلق فى الحياة الدنيا،

وبهذا المعنى يصيب اللاهوتيون فى التمسك بمطلقية كل ما كان ربانيًا حسب الحال، وتصبح المطلقية عندهم مرادفة للربوبية.

وسوف نكرر ما أسلفنا مِن أن مَن سلَّم بحضور المطلق فى العالم فى صورة المسيح مثلا لا بد أن يسلِّم كذلك بوجود النسبى فى الله عز وجل الذى يتجلى فى صورة الكلمة، ومن أنكر وجود نسبية أيًّا كانت فى الله جل جلاله لا بد أن يسلم بأن الخالق والموحى والمخلِّص فى مرتبة أدنى من الله جل شأنه مثل الديميورج، فالمطلق ذاته سبحانه لا يخلق ولا يوحى ولا يخلِّص. وإنكار الأقانيم يشوبه خلط بين المطلق والمتسامى حيث إن هناك من يريد أن يكون المطلق 'مطلقًا' فى أى أمر كان لو عبَّرنا عن أنفسنا بشكل عرضى. فالله تعالى جدير بالعبادة الجوهرية Latria لا لأنه جل وعلا مطلق لا تشوبه نسبية، بل لأنه سبحانه مطلق قياسا إلى نسبية العالم فى حين ينطوى على جانب نسبى من هذا المنظور ذاته.

وقد نحتج بأن أطروحة التبادلية بين المطلق والنسبى لا تحسب للمفارقة وعدم التماثل بين الاصطلاحين، وهذا صواب وخطأ فى الآن ذاته. فلو أراد المرء أن يؤكد على الطبيعة المفارقة لله جل شأنه فليس ذلك بإمكانه بمجرد رفض وجود نسبية فى المبدإ الربانى، ولن يملك فعل ذلك بكفاءة إلا إذا فصل المبدأ الخالق عن المطلق الجوهرى، وهو ما يعيدنا إلى البدائلية بين الفضيلة باراميتا وبين مايا، ثم استيعاب المصطلح الأول للثانى نتيجة مفارقتها. واختزال الحقيق إلى الواحد

عز وجل بلا ثانٍ هو بالضبط ما لا يريده المنكرون للنسبية فى مفهوم الألوهية In Divinis، وخصوصا لتمسكهم بإصرار لا يلين بحقيقية العالم الكثيفة رغبة فى فرض إله 'مطلق مطلقا' فوق عالم حقيقى غير مشروط، ويسعون إلى 'تثبيت القدمين على الأرض' دون التضحية بشىء من التعالى. والحق أن الكون الكلى ليس إلا بمثابة حلم باطنى لله جل جلاله، ويعكس الفضائل الربانية بصيغ متباينة ومتحولة وحرمانية حتى يحقق إمكان أن يكون الله تعالى غير ذاته، وهى إمكانية واردة فى اللانهائية الربانية ذاتها، ولكنها غير قابلة للتحقق.

قد تُفهم هذه الآية من القرآن ﴿وَيَفْعَلُ اللهُ مَا يَشَاءُ﴾ إبراهيم ٢٧ على أنها دليل على مشيئة ربانية متعسفة، ولكن معناها هو أن الإنسان عموما غافل عن غايات المشيئة الربانية خاصة حين تتفجر التناقضات فى الدنيا. ويقول اللاهوتيون إن الله سبحانه لا 'يشاء' الإثم فهو يحرِّمه، ولكنه 'يشاء به' لأنه ممكن حتى إنه سبحانه 'يخلقه'، وإلا بدا الأمر كما لو كان عاجزا عن منع ما لا يشاء به. وأساس اضطراب الفهم هنا راجع إلى التميز بين 'الموجود' و'ما وراء الوجود' أو بين الأنطولوجى أو المبدإ الخالق وبين الجوهر فيما وراء المبدإ الأنطولوجى.[٢٠٥] وهذا الخلط راجع إلى أن اللاهوتيين يرون الله سبحانه بمنظور تشبيهى Anthropomorphic كما لو كان تنزه وتعالى إنسانا، ويدّعون أنهم قد أحاطوا بالطبيعة الربانية، وهو أمر لا يتفق حتى مع منطلق منظورهم.

فما يشاء الجوهر الربانى بموجب لانهائيته هو انتشار نوره كما صاغه القديس أوغسطين فى مقولته 'إن الخير الأسمى يحنو جوهريًّا إلى تقديم ذاته إلى الدنيا فى مجملها'. والتجلى بطبيعته يعنى البعد عن 'مصدره'،

٢٠٥ وهو 'ما وراء الأعماق' عند بويهم، أو 'براهما نيرجونا' أى 'الحق الذى لا يوصف' فى الفيدانتا، ويمكن تطبيق المصطلحات المدرسية 'اللانهائى مطلقا Infinitum Absolutum' و'اللانهائى الثانوى Infinitum Secodum Quid' على هذا الفارق الميتافيزيقى، ويناظر المبدأ الخالق الاصطلاح الثانى.

فهو جل وعلا 'يشاء' بتجليات بعينها فداء لما ندعوه الشر حتى يشع بذاته وينشرها. ولكن المشيئة الربانية التى تشاء الخير الأخلاقى ليست هى التى تشاء، فهى مشيئة أقنومية نسبية بالقياس إلى الغيب فيما وراء الوجود، ولذلك تحرم الشر على الإنسان، وهى التى فطرت العالم وتعمل فى حدوده فحسب. وبتعبير آخر فإن ما وراء الوجود يشاء الخير فى انتشاره وفى تجلى العالم، فى حين يشاء الموجود الخير إسهاما فى الخير الإلهى، والدنيا فى الحالة الأولى خير لأنها تجلٍّ للخير الإلهى الأسمى، فى حين أنها فى الحالة الثانية طاعة للشريعة الربانية. وتدفع المشيئة فى الحالة الأولى بإشعاع أنطولوجى أو مايا، وتدفع فى الحالة الثانية بمعيار هو الوحى، ونحن إذن فى حضرة ذاتين ربانيتين إحداهما مطلقة والأخرى قد تحددت بانتسابها إلى المطلق، فى حين أنها كاملة القوى والفضائل الربانية فى ذاتها، وتنطبق من خارجها على اختلاف المستويات، ومن هنا جاء مظهر التعارض. وليس هناك إذن مسوغ للعجب مما 'يشاء' الله سبحانه ولا لماذا يشاء، فربما يشاء بالخطيئة لابتلاء الإنسان لحكمة خافية ولكنه يحرِّمها.

والعالم إجمالا خير، لأنه تجلٍّ للخير الأسمى، ولكنه يتضمن جوانب عرضية مجتزأة دنيئة، ذلك أنها ليست الله سبحانه، فهو ينتفخ فى ذاته حتى يظن مساواة الذات الربانية، وحيث إن ذلك مستحيل فكل الظواهر بما فيها الدنيا سوف تضحى لا شىء مثل سهام انطلقت نحو الشمس على أمل أن تصيبها.

ويقول أبيقور Epicurus وأتباعه بانعدام وجود عدالة ربانية للسبب التالى، إما أن الله يريد أن يمحو الشر ولا يستطيع، وهو خيِّر فى هذه الحالة وليس قادرًا، أو أنه قادر على أن يمحوه ولا يريد، وهو قوى فى هذه الحالة وليس خيِّرا، أو أنه ليس قادرا على محوه ولا راغبا فيه، وسيكون فى هذه الحالة لا خيِّرا ولا قادرا، أو هو راغب فى محو الشر وقادر على ذلك وفى هذه الحالة لن يوجد شر، إلا أن الشر موجود.

وتقوم العقلنة الأبيقورية الاستدلالية على غموض يكتنف أفكار 'الشر' و'الإرادة' و'القدرة'، فأولا إن الإرادة والقدرة كامنتان فى الطبيعة الربانية، وهما المطلقية واللانهائية جوهريًّا، وهو ما يعنى أن الله سبحانه لا هو راغب ولا قادر على ما يخالف طبيعته ولو بغرض تجنب التناقض والعبثية من منظور الإنسان. فمن المستحيل أن يكون الله تنزه وتعالى راغبًا أو قادرًا على أن يكون غير ذاته العلية، ولا يكون إلا مطلقًا ولا نهائيًا وإلا كفَّ عن الوجود تنزه وتعالى، ولا يمكن أن يشاء بما يخالف طبيعته فهو أمر يخرج عن مشيئته وقدرته معا. والله كلى القدرة فيما يتعلق بالعالم ومخلوقاته وتجلياته، ولكن كلية القدرة لا يمكن أن تمس الوجود الإلهى ذاته بموجب أنه منبع كلية القدرة وليس العكس.

أما اللانهائية التى هى وجه من أوجه الصفات الإلهية فإنها تعنى إمكانات لانهائية، وهى بالتالى النسبية والتجلى والعالم. وقول

'العالم' يعنى الانفصال عن المبدإ، وقول 'انفصال' يعنى احتمال وإمكان الشر. والشر فى هذا المنظور مجرد نتيجة غير مباشرة للانهائية الطبيعة الربانية، ولا يجدر به تنزه وتعالى أن يمحوه، وكذلك نرى من هذا المنظور ومنه فحسب أن الشرَّ لم يعد شرًّا، فليس إلا تجليًا بعيدا غير مباشرٍ للطبيعة الربانية، فهو مزيج من اللانهائية وكلية القدرة.

ويمكن القول على المنوال نفسه بأن اللانهائية تتضمن كل الاحتمالات، والاحتمالات تعنى النسبية والنسبية تتضمن بطبيعتها مبدأ التباين، فكل صفة تحتاج إلى نقيضها لا بموجب باطنها ولا محتواها ولا صيغتها بل بمدى نسبيتها وعرضيتها. وتفترض الطبيعة النسبية للصفة وجود تجلٍّ تخصيصى أو حرمانى آخر بكل درجاته المحتملة، أو هى تستلزمه حيث ينتج القصر والرذيلة والشر. والشر هو إمكان المستحيل بموجب أن الخير النسبى هو الإمكان الذى يتخثر إلى استحالة، فالنسبية تتجذر فى تلك الثنائية بين الإمكان والاستحالة، ولا تصبح الاستحالة حقيقة إلا بوجود الإمكان لو جاز التعبير بالحذف المركب، ولكن من الصعب تجنبه عند هذه النقطة.

وإذا لم ير الله سبحانه ضرورة لمحو احتمال الشر من الوجود فذلك لأنه ناتج هامشى من طبيعة فيضه اللانهائى، ومن هذا المنظور يكف عن أن يكون شرا، ولا يمكن أن يشاء الله تنزه وتعالى أمرا يتناقض مع طبيعته، والتى هى الكمال والخير الأسمى فى هذا المنظور وفيه

فحسب، ويبقى الشر شرًّا. ويشن الله سبحانه حربا على هذا الشر وينتصر فى النهاية، فلم يكن الشر سوى شطية فى الوجود أو انحراف فى الرؤية، سواء أكان بإمكاننا أن نرى ذلك أم لا.

وما يصح أن يشكل أساسا لكل عدالة ربانية فى مستوى الوجود هو أولا أن كلية القدرة لا تطول الطبيعة الربانية، وثانيا أن كلية القدرة مرادفة للقوة، ولا يمكن بموجب ذلك أن تعارض الطبيعة الربانية التى هى بذاتها منشأ ذاتها، وثالثا أن الشر شر بقدر تعارضه مع الطبيعة الربانية، وليس بكونه نتيجة غير مباشرة يكون بها أداة تعمل على الانقسام والتنوع، فهما ناتجان عن كلية القدرة، وبالتالى من اللانهائية ذاتها.

وقد تبنى منطق أبيقور كل من اعتقد أن من مصلحته ترك الاعتقاد بالله تنزه وتعالى، وكذلك كل من خضع لفرضية وصف الدنيا بأنها 'حقيقية' أو 'ملموسة'. ومن وجهة نظر الوعى الميتافيزيقى فإن الدنيا فيها كثير مما يستغلق على الفهم بخلاف الغيب المتعالى. والعقلنة الأبيقورية تبدو مثالا كلاسيكيًّا لعملية استدلال منطق لا تبارى، ولكنها تفتقد المعطيات التى تتطلبها محتوياتها، وتتحدث عن 'الشر' بمنظور واحد وتغفل آخر كما ثبت آنفا من أن الشر لا يمكن أن يكون مطلقا ولا جوهرا، وتتحدث عن الله سبحانه ولا تعلم أنه يحمل فى طبيعته بذرة ازدهار التجليات المتتابعة Unfolding والتى تحمل بدورها فى طبيعتها عنصر التناقض بموجب لانهائيته عز وجل،

وتحدث عن 'القوة Power' و'المشيئة Will' ولا تدرى أن الذات الربانية هى غايتهما، وهذا يعنى القول بأن تلك الفضائل لا محدودة بموجب اللامحدوية الربانية حين تنْصَبُّ على عالمِ العوارض، إلا أنها محدودة عند قمتها بالمطلقية الربانية التى لا تُعَدِّلُ منها قدرة ولا مشيئة أيًّا كانت.

ويقر كل اللاهوتيين بأن الله سبحانه حر المشيئة، ولن يوافق أيهم على أن يكون سبحانه حرا فى التخلى عن حريته فيما يشاؤه سبحانه. ومسألة العدالة التى يتشبث بها أبيقور بطيش واندفاع لا تعدو الطبيعة الربانية وخصائص جواهرها المطلقة اللانهائية.

***

أما عند الرواقيين فالشر ملازم جوهريًّا للخير، وهو كذلك أيضا عند لايبنيتز الذى يقول «إن الدنيا فى مجملها كاملة لكن الأشياء ناقصة، وقد سمح الله تعالى بالشر الأخلاقى، فبدونه لن تظهر الفضيلة»[٢٠٦]، وإجماع اللاهوتيين قائم على أن دور الشر هو المعاونة على ظهور الخير، والذى يصبح بالنسبة إليه مجرد نوع من الحالات غير المباشرة. وقد تأسست هذه المقولة على مبدإ التباين كما أسلفنا، فلكى يتحقق الخير يكون بحاجة إلى نقيض له حتى يستبين أحدهما من

٢٠٦ أما عما أسماه لايبنيتز أفضل عالم ممكن فإن مبدأ 'الأفضلية' عنده غير مفهوم، فهو يتبخر فى اللانهائية، وأى عالم موجود هو 'الأفضل' بموجب وجوده فحسب، وهو بمثابة القول بأن ذلك التقويم لا معنى له، أو أنه يرقى إلى ما لا يزيد عن القول بأن الوجود يساوى الخير وهذا صحيح مبدئيًّا.

الآخر بالقدر النسبي الذى يتحقق به كلٌّ منهما، وما نحتاجه هنا هو المبدأ الباطن للشعور بالنسبية.

وأما عند أفلاطون فإن السقطة فى النشأة الكونية تبدأ عند المادة التى هى تشيؤ المبدإ المركزى الطارد فى اتجاه التخثر والتشكل، وعند المسيحيين أن تلك 'المادة' تصير 'الجسد' ومعه تُخلق اللذة[٢٠٧]، فى حين أن الشر عند المسلمين واليهود هو الشرك والعصيان، الذى يؤدى فى نهاية المطاف إلى الثنائية وجذورها الأنطولوجية، وليس له علاقة بما نسميه الشر. وينطبق الأمر نفسه على مقولة أفلاطون عن 'المادة' و'الجسد' عند المسيحيين حينما نتتبع أصولهما، وهما الجوهر القابل والرضوان.

وعند أفلوطين أن ما نسميه استقرائيًّا بالشر صادرٌ عن الوجود المطلق Absolute Being بمعنى أن الذات المتجلية فى الوجود أو الوجه الربانى الذى خلق العالم يتوحد مع الإمكانية بموجب تجليه أو خروجه عن الذات، وهكذا يميل إلى إحداث سقطات تحقق فى تنوع العالم فينتج ظاهرة الحرمان بشكل غير مباشر، ليس بوصفه مبدأ الديميورج الواجد، ولكن بصفته ابتعادا عن الذات العلية فى

٢٠٧ وذلك على عكس ما ذهب إليه أرسطوطاليس فى تعاليمه الأخلاقية التى تقول بأن العدل ما توسط بين نقيضين، وهى دعوة إلى التفاهة والسطحية، وكانت نقطة انطلاق مسئولة عن الميول البرجوازية، وتختلف عن الأخلاقية المسيحية من حيث إن الأخيرة ترى فى الأخلاقية وسيلة روحية اكتسبت منها طبيعتها فى التضحية. أما التوازن الأخلاقى عند اليونانيين ومعظم الشرقيين فهو أساس روحى وغاية وليس وسيلة.

اتجاه التجلى، فيصبح أقل حقيقية من الحق المطلق.

أما أوريجن فقد انصبَّ اهتمامه على الشر الأخلاقى فحسب، والذى يتمخض عن الشرور الطبيعية كافة من كل الدرجات، فقد اجتذب الإنسان فى سقوطه عوالم الطبيعة جميعا، ويرى أوريجن أيضا أن مصدر الشر هو سوء استخدام الإرادة الحرة التى أعيرت إلى الإنسان، لأنه بدون الحرية فى الخطإ يصبح معصوما مثل الرب، وقد يجادل البعض بأن الله سبحانه مالك لحريته قبل الإنسان وعلى نحو أفضل منه إلا أنه جل وعلا لا يسىء استخدام حريته، وإذا كان الإنسان يسىء استخدام حريته فذلك لأن طبيعته لا تتناسب معها تمام المناسبة، وليست الحرية هى مصدر الشر ولكنها القابلية للفساد. إلا أن مقولة أوريجن كان لها فضل بيان أن الخلق يعنى عدم الكمال كضرورة ميتافيزيقية، وإمكانية الاختيار بين الجوهر والعرض أو بين الحقيقى والوهمى تعمل هنا على دفع حركة التنزيل الكونى وتصوغ تنوعاتها الشكلية.

ويرى القديس توما الأكوينى 'أن الشر ناتج عن تنوع المخلوقات وصفاتها، وأن تعويض الشر لا يتأتى إلا بتحقيق نظام كلى يحتمل الشر كجزء متكامل منه، والشر العضوى حرمان من الوجود من منظور الجوهر القابل للمخلوق، والشر الأخلاقى حرمان من الفاعلية'. وقد استنتج القديس توما أن الشر لا حق له فى الوجود، والصحيح أنه ليس له حق مباشر، وأنه يتعلق بالخير ليحرمه من

صفات معينة، فليس للشر وجود ولكنه 'موجود' أو بالحرى إن وجوده خير لتوازن كلية الوجود، وهكذا هرب القديس توما من ثنوية المانوية. ولو رجعنا للمقولة الأوغسطينية السابقة لأمكن أن نضيف أن سبب الشر هو طبيعة مشيئة الخير لنشر ذاته، وتلك الطبيعة هى سبب وجود العالم والانبثاق المتوالى نحو الوجود، وهو أمر يتطلب التمييز الرأسى والأفقى معا، والتمييز هو تصنيف صيغ الحرمان فى الوجود التى تدفع بنا إلى تسميته بالشر.

***

وسواء أتحدثنا عن 'المادة' أم 'الجسد' أم 'سوء استخدام الحرية' فإن ما يظل مهمًّا من منظور 'الغاية الأسمى' هو الإمكانية possibility، وهى شاكتى أو قوة الحق آتما وهى تكافئ النسبية ومن ثم تكافئ العملية الكونية والفردية أيضا. وهناك بعض المثاليين الذين يميلون إلى الهندوسية يدفعون بأن الخطيئة هى الأنا ego، وهو أمر يعفيهم من أى تمييز موضوعى أو أية التزامات حرجة، والأنا بما هى تستق من الذات الربانية، لا بشكل مباشر ولا بالمشاركة ولا التشابه فحسب، ولكن أيضا بالانفصال والانعكاس بشكل غير مباشر، والانعكاس هو ما تعتمد عليه 'الأنا' فى ارتكاب الشر أو الخطيئة، أو ما يمكن أن نسميه الشيطانية luciferianism. وإلى جانب ذلك فإن الأنا بريئة مثل المادة أو الجسد أو المتعة فى نقائها الوجودى والروحى المفترض، وهو أمر ثابت بموجب أن القداسة لا تستبعد تلك العناصر بالضرورة.

ويعجب كثير من الفلاسفة لأن الإنسان الذى هو من صُنْع مبدإ الخير الأسمى يتعرض للشر، والجواب أن مَن صَنَعَهُ ليس هو تنزه وتعالى، فلا مبرر لديه على أن يكون الخير وحده فى العالم فحسب ولا على عمل الخير فحسب، فالعمل خير بالقدر الذى يحقق فيه مبدأ الخير، وليس خيرا بالقدر الذى ينفصل به عن المبدإ فى تحققه. وحواء جانب من آدم وكذلك السقطة التى عملت على تحقيقها. ويعنى مفهوم وجود الشر من جانب معين تذكيرا بأن «ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله»، وإلا استحالت الدنيا إلى الله سبحانه، وهو ما يساوى القول بأنها ستكف عن الوجود وهذا انعكاس لطبيعة المبدإ الذى شاء أن يشع الخير بنوره فينعكس فى تنوعات لانهائية لا تنفد، وينحو إلى 'تقديم ذاته إلى غيره'. ومن السذاجة فى كل الأحوال أن نقبل بفكرة أن كل شىء سيكون على أكمل وجه لو أن الإنسان لم يعانِ من الشقاء واستنكف عن الخطايا ولم يرتكب الجرائم، ذلك أن إنسان 'العصر المظلم' ولو حسن سلوكه ما زال أبعد من أن يكون ممثلا للخير البحت، والطريقة التى ينظر بها إلى الخير والشر تضاهى انحطاطه، فلا علاقة لها بغايات الإنسان النهائية.

وهناك مسألة يبدو أننا افتقدناها فى معظم النظرات إلى العدالة الربانية، وهى كيف أن الشر محدود للغاية فى المكان والزمان حتى لو اعتبرنا فيهما بالمدى الكامل، وهو أمر ينطبق حتى على ظاهرة الشر فى الوجود الكلى. والحق أن الذين صاغوا تلك النظريات

لم يتوقفوا ليسألوا أنفسهم ما إذا كان حجم الشر فى العالم هائلا أم هزيلا، ولكنهم يقررون أنه موجود، وهذا هو بالضبط سبب الانطباع بأنهم يؤسسون نوعا من التماثل الكمى بين الخير والشر، ولكن الحقيقة هى أنه ليس بينهما مقياس مشترك سواء أكان ذلك فى الدورات الكونية أم فى العالم الكلى. ولا بد من أن نلاحظ أن علم الأخرويات آريًا كان أم ساميًا مسئول عن ذلك الانطباع بالتماثل، ولكن ذلك راجع إلى استكانتهم لمنظور الأحوال الراهنة للإنسان الأرضى وليس بغرض إقرار العدالة فى تناسب الأمور الكلى.

وإذا كان البعض يميل إلى 'التفاؤل' بالعدالة الربانية فذلك بمثابة افتقاد منظورها تماما، وهو أمر موضوعى وجوهرى. فالتفاؤل حسب ما جرى به العرف حاليًا هو مسألة ذاتية وليست موضوعية، وخطؤها تجاهل شر موجود والتعامى عنه، تماما كما يخطئ التشاؤم فى تجاهل خير موجود والتعامى عنه أيضا.

***

ويعتقد الغنوصيون أنه عندما يتماس زخم الدفع الكونى مع مستويات كونية معينة ينبثق منه ما نسميه شرًّا، فإن ذلك الناتج يرتد لكى يصبغ القوة الخالقة ذاتها، وقد أدى بهم ذلك إلى إضفاء صفات سلبية على الديميورج الأفلاطونى أشبه بما يتصف به أهريمان فى المزدكية. ولو كانت المسيحية ترى الشيطان ملاكا ساقطا فذلك لأنها تشير إلى قوة الدفع الكونية بمجرد دخولها إلى نطاق الحال الحيوى animic state، ولو كان الإسلام يقول بأن إبليس جِنِّى من نار وليس ملاكا

ولا هو من النور، فذلك لأن قوة الدفع تصبح سلبية ومضللة بمجرد اجتيازها إلى عالم الروح أو عالم الجوهر اللطيف، ولا يكون هناك مسوغ للتحسب لنتائج كونية عليا.

وإذا كانت قوة الجذب الربانى تتخذ وصفا عند الإنسان حينما تماس مع عالمه فإن قوة الدفع الشيطانية تقوم بالأمر نفسه، ولن تمنعها حقيقة أنها لاشخصية أصلا من أن تتخذ سمتا شخصيًّا موصوفا فى علاقتها بالعالم الإنسانى. وذلك التجسد لقوى الفساد هو الذى دفع بعض الناس فى المسيحية والإسلام إلى رؤية الشيطان، لا باعتباره كيانا شبه إنسانى فحسب، ولكنهم يتفكرون أيضا فى دوره النهائى فى الرحمة الربانية، ولو كان هذا الرأى مرفوضا بسبب التوصيف الإنسانى الذى يقوم عليه إلا أن له أهمية ميتافيزيقية فى إشارته إلى يوم الساعة فى نهاية المطاف، حين يعود الشر إلى حالته الأصلية وجوهره المتعادل وحين تستحيل النار والظلام إلى برد ونور.

وإجمالا لما سلف نقول إن حرية المشيئة الربانية تعنى أن الله سبحانه حر فى ألا يخلق عالما معينا، ولا يمكن أن تعنى أنه حر فى ألا يخلق بتاتا. أى إن الخالق عز وجل وهو براهما ساجونا أى 'الحق الموصوف' يعمل على أشكال التجلى الكونى وصيغه، لا على المبادئ الإلهية المعصومة، فهو سبحانه حر وقادر على محو شر بعينه، وليس الشر بما هو[٢٠٨]، ولو سلمنا بأن الشر فدية ضرورية لانبثاق تجليات العالم

٢٠٨ وقد عالج المسيح عليه السلام المرضى ولكنه لم يمح المرض.

الكلى فإنه يصبح ناتجا لازما للانهائية الجوهر الربانى. ومسألة التجلى بما فيها مسألة الشر لا قيمة لها فى خضم زخم خلق الحلم الكونى[٢٠٩]، فالعرضى لا يمكن أن يضيف شيئا إلى الجوهرى، لكن يظل الدفع قائما بأن العرضى ما هو إلا الجوهر القابل، أو أنه يشارك فى حقيقيته، أو أنه يحتكم على الحقيقة التى تناظر طبيعته وقدرته العرضية.

***

ومن نافلة القول أن أعظم المقولات الميتافيزيقية طرًّا لن تفلح فى إقناعنا ما لم يكن فينا أثر لما تريد أن تقول، أو أن اليقين الذى تبغى إيقاظه فينا لم يكن منسوجا فى جوهر أرواحنا، وهذا أمر افتراضى عند البعض واحتمال قائم عند البعض الآخر. ويستحيل على الجدل فى الغيب والتعالى فى كل الأحوال أن يُقنِع ببرهان تخضع كل معطياته للحواس أو العقل الكمى.

والخطأ الكلاسيكى للعقلانية فيما يتعلق بالبراهين الميتافيزيقية هو الاعتقاد بأن الميتافيزيقى يبنى أطروحته نتيجة الدفوع التى يتقدم بها، وأن تلك الأطروحة لن تعدو استنتاجًا بسيطا سينهار بمجرد اكتشاف مواطن ضعفه، وهو أمر سهل على الدوام لأن منطلقات البرهان تتجاوز مجال الخبرات اليومية. والحقيقة أن المقولات الميتافيزيقية ليست سبب اليقين، ولكن نتائجها تؤدى إليه، ورغم أن هذا اليقين ظاهرة ذاتية إلا أنه منسوج من الموضوعية، وليس إلا امتدادا

٢٠٩ لذلك فإن الحلم الكونى لا يتفتح فحسب ولكنه يُستوعب مرة أخرى، ففى تفتحه تتجلى مشاركة الجوهر، وفى استيعابه تتجلى طبيعته الوهمية بالنسبة إلى المطلق.

للحقيقة الوجودية المستقلة عن عقولنا.

أما عن مسألة علوم الدين فمن المهم أن نعلم أن التعقل المُلهَم يستوعب فكرة الخير الأسمى بشكل بدهى، أى حتى قبل أن يفهم طبيعة الشر أو يرغب فى فهمها، وقد يتجاهل الميتافيزيقى المتأمل مسألة الشر، ولكن ذلك يرجع إلى إيمانه الثابت بالأولوية المطلقة للخير بشكل أولانى غير مشروط فى منظور 'الوجود المحض' و'الروح المحض' و'النعمة المحض'[210]، وسوف يكون للعدالة عنده معنى ثانوى هو 'اطمئنان القلوب' كما يقول الصوفيون، ولن تقوم بدور البرهان كأمر لازم.

وعند القديس آنسليم أن الإيمان هو توقع فى كياننا بكامله ليقين جوهرى وليس بالعقل فحسب، فالإيمان يشارك اليقين بتوقعه الواعى، ودون أن يمكن فى كل الحالات أن نتأكد أين يتوقف الإيمان لتبدأ المعرفة المباشرة. وهذا هو أحد معانى القداسة فى مقولة المسيح «طوبى للذين آمنوا ولم يروا»، كما جاء فى الحديث الشريف «...ويأتى زمان من عمل بعشر ما أمر به نجا» وتصحُّ هذه المقولة على المستويات كافة بما فيها العرفان، فالإيمان لا يقتصر على القبول الإرادى المنفعل، ولكنه استنتاج لما يعرفه المرء، فالمعرفة هى 'الرؤية' مع الوعى بأن الله سبحانه شاهد عليه[211]، والإيمان بهذا المعنى لا

٢١٠ و'الوجود' يعنى 'الروح' و'النعمة'، ولنتذكر أن النعمة ملازمة 'للخير' و'الجمال' و'الرحمة'.

٢١١ والذكاء المهترئ المحروم من مكمله الإرادى أو الأخلاق هو من توابع السقوط،

يقتصر على الفهم السطحى، أو لو أحببت فإنه البعد الذى يتفتح فيه الفهم الذى يعمل على تفعيل الاستبصار البدهى بالفقر والكرم، وقد يبدو تكهنا فى أول الأمر إلا أنه كافٍ على مستوى المفاهيم. وتلك هى الصلة التى تفتقدها معظم الكتابات المذهبية عن العدالة الربانية وتفتقر واقعيًا بالتالى إلى الفعالية فى سياق الوعى بالجوهر. وذلك الوعى هو الذى يجعل من الممكن أن نضع بين قوسين تلك الأسئلة التى أجبنا عنها فى مستوى الفرضيات، والتى لا نملك حيالها حلولا إجرائية بل حلولا على مستوى المبادئ فحسب، فمن الواضح أنها لا تستطيع تجاهل وجود الشر، إلا أن الذين يعلمون أن الله سبحانه هو الخير الأسمى يعلمون أيضا أن الشر لن يتمكن من اغتصاب الكلمة الأخيرة، ولا بد أن للشر غايات تتوافق مع الخير الربانى[٢١٢] حتى لو لم يدركوا تلك الغايات. وأيًّا كانت معارفنا المذهبية أو جهالاتنا فإن أفضل الطرق لفهم الحدود الميتافيزيقية للشر هى أن نخنقه فى أنفسنا، ولن يكون ذلك ممكنا إلا على أساس التبصر فى جوهر الخير الأسمى.

فالعقل المُلهَم كاف بما هو، إلا أننا أكوان صغرى خاضعة، وعلينا أن نتكيف بمعرفتنا الموضوعية ابتغاء النجاة، فمحكوم على كل بيت ينقسم على نفسه بالسقوط.

٢١٢ الخير هنا بمعنى الكلمة السنسكريتية أناندا Ananda يعنى 'الرضوان' فى مستوى المخلوقات. ونحن نسمى نتائجه التى ندركها 'خيرا' بالمصطلح الإنسانى. وعندما يقول البوذيون إن هناك بودها فى مركز كل حبة رمل فإنهم يقصدون أن عالم الفعل والجزاء سامسارا Samsara هو نسيج بشكل ما من طبيعة الخير الأسمى نيرفانا Nirvana، وتبدو نيرفانا بهذا المعنى جوهرا قابلا هو الطبيعة الأصلية للعوارض.

***

والاعتماد على التبصر بالمطلق لن يحل المشكلة جدليًا بل سيضعها بين أقواس تنتزع سمومها، وذلك يعنى أن المرء موهوب بملكة التناسب بين الجوهر والعَرَض حتى إنه يرى العَرَضَ والجوهر معا، والعَرَض أو أية ظاهرة فى الوجود هى خير بالقدر الذى تشهد به على وجود الجوهر، وهو ما يعنى ذوبان العرض فى الجوهر. كما أنها على النقيض من ذلك شر بالقدر الذى تفصل فيه العرض عن الجوهر، بمعنى أنها تدفع بعدم وجود الجوهر دون أن تقدر على تحقيق ذلك تماما، فالوجود بأكمله شهادة على جوهره جل وعلا.

وحين نقول الله تعالى والعالم، أو الجوهر والعرض، أو المعنى والشكل، نجد أن الأخير دائما شهادة على الأول وتعبير عن عظمته[٢١٣]، والشر فداء للعرضية والانفصالية والحرمانية لا المشاركة والتواصل وهما صيغتا الخير. ومعرفة الجوهر الباطن انتصار على عرضية النفس، وبالتالى على العرضية الحرمانية ذاتها، بفضل التشاكل بين الجرمين الأكبر والأصغر، لذا كانت هذه أفضل الأفكار عن

٢١٣ يمكن أن يرى المرء فى العلاقة بين 'الجوهر' و'العرض' للوهلة الأولى نوعا من المفارقة، لكن الحد الأول يناظر بشكل مخصوص 'اللانهائى والأنثوى' ولا يقتصر عليه، فى حين يناظر الحد الثانى 'المطلق والذكورى' ولا يقتصر عليه كذلك. والحد الأول يعنى العود Reabsorbtion، والأخير يعنى الفناء Extinction، أو أن الحد الأول هو النفس Soul التى تصل إلى الجوهر باستيعاب رمز العرض بلا هوى، والحد الأخير يزهد فى وهم العرض بلا مرارة. والحق أن كل ذلك مسألة تشديد مخصوص، فأفكار 'الجوهر الحر Essence والجوهر القابل Substance' أو 'المثال Form والعرض Accident' مترادفة على نطاق واسع.

العدالة الربانية فى مفهوم الإنسان.

إن قراءة المتون المقدسة لبنى الإنسان بإعجاب لا تحفظ فيه هو أمر، وإدراك أن المرء لا يستطيع على الدوام أن يُعجب بها هو أمر آخر، وقد نعلم أن مَتْنًا مقدسا بعينه لا بد أن يكون كاملا شكلا وموضوعا بموجب قداسته دون أن نفهم لماذا، وهذه هى الحال التى يصطدم فيها جهلنا بفقرات معينة لا يستطيع معالجتها إلا تراث اللغة الأصلية ومفسرو المتون، والقبول «... بكل كلمة تخرج من فم الله» وتبجيلها لا يلزمه نفاق دينى من أى نوع، أى إن تحصيلنا يتسم بالذكاء والإخلاص حينما يكون له دوافع حقيقية فحسب، وإلا لزم أن نقبل كل الشوارد التى تترتب على أخطاء الترجمة ما دمنا لم نعلم شيئا عن دقتها[٢١٤].

والحق أن الأفكار التدينية من هذا النوع وما يشاكله تحدث حتما فى حوض الأرثوذكسيات العظمى مثل ما يدور بين المسلمين من توكيد بأن القرآن كامل من حيث الشكل، وهو أمر واضح ومعقول، بل يقولون إن له كذلك أسلوبًا فوق إنسانى لا يُقلَّد، ونسمع قصصا عمن حاولوا تقليده فانتهوا إلى بوار. واللغة لا تملك إلا أن تكون

٢١٤ وسوف تكون التوراة أكثر قابلية للفهم وأقل عرضة للنقد لو تجاهل المرء التفاسير الرابينية، ولا يعنى ذلك أن كتاب الأناجيل قد تجاهلوها دوما، كما يحسن أن نتجاهل التلاعب 'العلمى' بالألفاظ. ومايستر إيكهارت مثلا كان يعرف تفسير ابن ميمون الذى أسماه 'الرابى The Rabbi' كما كان يطلق على أرسطوطاليس 'الفيلسوف The Philosopher'.

لغة. وكون القرآن كاملا ومتسقا من حيث القواعد والسياق إلى درجة لا تبارى فإن العكس لا يمكن تصوره فى كتاب موحى، وكون لغته تصل أحيانا إلى ما لا يدرك من الجمال والشاعرية أمر لا مراء فيه، وأخيرا فكونه يشتمل على كل الحقائق الجوهرية ليس معجزة فى ذاته، فالصبغة الربانية للوحى لا يمكن أن تتجلى بشكل مطلق فى صورته الأرضية، ولا فى محتواه المفهوم وحده، والحق أن السمة الفائقة المعجزة التى لا تضاهى هى من مقام مختلف عن أعظم الأطروحات الجدلية وعن أبهى القصائد، فهى تتجلى فى ثراء المعانى التى يستحيل تقليدها، وفيما يمكن أن يسمى 'الجوهر الربانى الكامن' وتأثيره الغامر على النفوس[٢١٥] وفى الدنيا والمكان والزمان[٢١٦]، وهذا الجوهر الربانى فحسب هو الذى يفسر الكفاءة الروحية والوعظية لآيات القرآن وما تمخض عنها من توسع خاطف للإسلام الأول فى الأحوال التى تنزّل فيها، وكذلك فى استقرار المؤسسات الإسلامية وإثمار مذهب الإسلام وقوته الروحية، ناهيك عن أصالة المعمار وفن الزخرفة أيًّا كانت المواد التى صيغ منها. وهذه الصبغة الفائقة هى سرُّ اليقين الصرحى الذى يسم إيمان المسلمين، والذى لا يمكن أن

٢١٥ ويقول أوريجن 'إن الرقى لها قوة طبيعية تجعل من تأثر بصوتها يكتسب شيئا حتى دون أن يفهمها... وكذلك الحال فى المتون المقدسة إلا أنها أقوى من كل الرقى' The Philokalia, 1،12.

٢١٦ ﴿وَمَا كَانَ هَـٰذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ يونس ٣٧. ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَـٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ الحشر ٢١.

تنحصر أسبابه فى الأفكار وحدها أو فى الأسلوب فحسب[٢١٧] .
ومن نافلة القول أن أسلوب القرآن عصى على التقليد من وجهة نظر معينة، إلا أن ذلك أيضا من سمات الأعمال العظيمة فى الأدب والفن. أما عن أسلوب القرآن الاختزالى الفائق التشبع بالمعنى فليس ناشئا عن الكمال اللغوى أو الأدبى، بل يرجع إلى أصوله السماوية. ويكاد المرء يقول إن المتون المقدسة تريد أن نعى أن كمالها لا يضاهى من وجهات النظر كافة، ثم إن المفسرين المسلمين شأنهم شأن نظرائهم فى الأديان الأخرى يؤكدون السمة القاطعة للوحى، وهى سمة قد تتنوع للمتون، ولكنها جميعا تتصف بكمال اللغة كما يراها الذين نشطوا فى التمسك بالجانب الصورى وتساميه فى الوحى[٢١٨] . والحق أن فى القرآن اهتمامًا بالغًا بالبعد عن الشعر، ولكن ذلك لم يمنع أن تتجلى بعض آياته فى جمالٍ وقوةٍ شاعريةٍ لا مثيل لها.
ولا شك أن شخصية القرآن تتجلى بشكل مباشر فى آيات بأشد مما تبدو فى أخرى خاصة فى السور المكية أو فى آية الكرسى البقرة ٢٥٥ وآية النور النور ٣٥، ولكن الناشطين الذين نقصدهم يريدون تمديد ذلك التسامى الربانى على الكتاب بأكمله بما فيه شرائط القانون المدنى.

٢١٧ فالأفكار ترد كذلك فى الرسائل الدينية العظمى، والشعر الصوفى لا يخلو من الجمال، ولكن لا الرسائل ولا الشعر الصوفى يملك أن ينتصر على شطر هائل من العالم ويحافظ عليه.
٢١٨ والحق أن التسامى المقصود قد كان له آثار متنوعة، فقد نشأ عنه فن تجويد 'متخصص' إلى درجة تفوق التشبع، وهى وثنية الصوت التى تحرم التلاوة من جمالها الروحى.

زد على ذلك أن التمايز الذى أرسيناه فيما تقدم بين درجات التعبير لا يسهم فى حل مسألة حرجة هى هل هناك أسلوب لغوى يُعد ربانيًا بالضرورة؟ أو بتعبير آخر هل هناك معايير صورية أو أدبية تبرهن على أصول المتن الربانى؟ والمسألة هى ذاتها الجمال الفائق للأفاتارا التى لها تأثير معجز بدورها[219]. وحين يتعلق الأمر بالجمال البصرى فلا بد أن يكون وجه رسول السماء وجسده قمة فى الجمال الإنسانى والعرقى، تتجلى بشكل نادر فريد بفضل الأصالة الربانية التى اصطبغت بها العناصر فتفلت من قدرتنا على التقويم، ولا يظهر فى بداية الأمر سوى جمال النفس والسلوك الذى يفوق الإنسان، فليس فى جمال الرسول ولا الرسالة كمال مبالغ فيه بحيث يخرج عن المعايير الربانية. ولو كان أولئك العرب الشكاكون قد فشلوا فى تقليد القرآن فلم يكن ذلك بفضل الاستحالة الأدبية بقدر ما كان بفضل تجلى الحقيقة الفائقة التى جعلت جهودهم هباء، فقد كانوا مسلمين 'شرعيا' لا 'واقعيا'، وخطيئتهم هى ذاتها خطيئة إيكاروس أو بروميثيوس أو المردة، وهذه أمور لا يملك النقد الغربى ولا

٢١٩ ويؤكد التراث على هذا الجانب خاصة فى كريشنا وبوذا، وتعبر مركزية الصورة المقدسة لبوذا عن هذا الأمر. كما أن أهمية أيقونات المسيح ومريم عليها السلام فى المسيحية تؤكد الأمر ذاته. أما عن الإسلام فإن 'جمال رسول الله' صلى الله عليه وسلم قد أصبح عقيدة عامة كما فى الصيحة الصوفية الشهيرة 'اللهم صلِّ على جمال النبى' وهو الجمال الذى ينعكس على النفس وعلى الأشياء، فلا بد لكرم الإنسان أن يتجلى فى تناسق الأشياء التى تعكسه.

الشرقى تفسيرا لها[220].

ولا بد أن يكون المرء واعيًا لتداعيات الأفكار التى تثيرها الكلمات فى لغتها حتى يستطيع قراءة متن مقدس بلا مصاعب، كما لا بد أن يكون منتبها للكنايات Metonymies التى يشيع استخدامها فيها. وينتقل بنا ذلك إلى مسألة أن هناك متونًا مقدسة تحتل فيها اللغة أهمية قصوى، وهو ما تمخض عنه تحريم متعجل لترجمتها للأغراض الشرعية للسلمين من غير العرب، وهذه هى حال التوراة والقرآن والفيدا، وربما أيضا أناشيد الطريق والفضيلة تاو تى تشينج. وهناك متون أخرى يتبلور المعنى الكامل فيها بالصور والتعبير المباشر عن الفكر، وهى حال الأناجيل والمتون البوذية، والتى كان من المتوقع تراثيًا أن تترجم إلى لغات شائعة بلغة نبيلة. والمقصود بالإشارة إلى 'نبل' اللغات أن اللغات الغربية الحديثة قد أصبحت موغلة فى التفاهة فى التعبير عن المقدسات نتيجة انصرام عدة قرون من الأدب اللادينى والعقلية الديموقراطية، ولم تعد تناسب التعبير عن المتون المقدسة بالتحسُّب للجوانب الشرعية والكهنوتية والنفسية، وقد كانت تلك اللغات ذاتها قادرة على ذلك فى العصر الوسيط. وقد ذكرنا مسألة 'التوقع التراثى لترجمة المتون المقدسة' حتى نتذكر أنها قائمة أصلا

٢٢٠ وحتى نصور هذا دعنا نفترض للحظة أن القرآن قد كان شطرا من الإنجيل وقد كُتِب قبل زمننا بعدة قرون، فلا مناص من ظهور 'نقديات' تقول إنه قد كُتِبَ فى حقبة مختلفة وكتاب مختلفين، وإن هناك آيات أقرب فى الزمن إلى التراث المقصود، ناهيك عن مداخلات النسّاخين التى كانت معينا لا ينضب للتفاسير الهدامة للمتون.

فى 'عطية اللسان' لعموم الإنسان. أما عن المتون البوذية فقد تجلت فى التوازى الأصلى بين البالية والسنسكريتية. ولكنها تتجمد بمجرد أن تصبح كهنوتية ولا تقبل التغير حتى لو تبدلت بفعل استخدامها الدنيوى[٢٢١]. وجدير بالذكر أن الوحى البوذى والمسيحى قائمان على أنسنة الربانى، الأول منها ربانى لاشخصى والثانى ربانى شخصى، فى حين أن الوحى فى التراث اليهودى والإسلامى والهندوسى يتمثل فى صورة المتون بشكل جوهرى، ولا تنكر أفاتارية الهند هذه الحقيقة، فالفيدا سابقة على الأفاتارات، وليس الأفاتارات هم من أوحى بالحكمة الخالدة ساناتانادهارما.

ويستلزم الفهم التفصيلى للتوراة والقرآن والكتب البراهمية معرفة بالأفكار التى ترتبط بالمصطلحات العبرية والعربية والسنسكريتية فضلا عن الشروح الضمنية التى يسهم بها المفسرون بعلمهم أو بالإلهام. أما الرمزية التى تفوق أهميتها كل بعد آخر فى كل هذه المتون بما فيها الأناجيل، فهى التمييز بين الرمزية المباشرة والكاملة والجوهرية والرمزية غير المباشرة والجزئية والعرضية، فحينما ينظر

٢٢١ وقد كتب جوزيف مايستر 'إن أية لغة تقبل التغير لا تصلح لدين لا يتغير، والحركة الطبيعية للأمور دائما ما تهتك اللغات الحية، ناهيك عن التغيرات الكبرى التى تغيرها تماما، وهناك تغيرات لا تبدو على شىء من الأهمية إلا أنها تصبح كذلك مع الزمن. وفساد العصر يلوك الكلمات يوميًّا ليفسدها على سبيل التسلية، ولو تحدثت الكنيسة بلغتنا فستقع أقدس الكلمات تحت رحمة القرائح الفاسدة التى تجترئ عليها أو تلوثها، ولا مناص من أن تُحفَظَ لغة الدين بعيدا عن مراتع الإنسان تحسبا لكافة الأسباب المحتملة'. Du Pape, Book 1, Ch. 20..

المسيح عليه السلام فى دعائه إلى السماء التى هى 'فوقنا' فتلك رمزية مباشرة، فالسماء تمثل باتساعها وطبيعتها الكونية 'البعد الربانى'، ولكن حينما يقول فى مَثَلِ الزارع إن الطيور التى تأكل الحبوب تشاكل الشيطان فإن الرمزية تصبح عرضية غير مباشرة، فالتشاكل قائم فى جانب واحد فحسب هو أن الطيور تفلت بالحبوب كما يفلت الشيطان بالحسنات، فى حين أن الطيور ذاتها رمز لأحوال سماوية قد تتوشح بالمعنى السلبى. وفى القرآن مثال آخر يرمز بشكل جزئى ومباشر معا حينما يقول ﴿إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾ لقمان ١٩، إلا أن الحمير لا دخل لها بالشيطنة رغم أصواتها التى لا توحى بذاتها بأى تفسير إيجابى[٢٢٢]. وهذه المراتب المختلفة من الرمزية تَرِدُ غالبا فى قانون مانو، ويستحيل فهمها دون العلم بالتفرعات الضمنية لدلالة الرموز.

وتحتوى كثير من المتون على إطناب وتكرار مدهش، وعلى سبيل

٢٢٢ وقد ألقى المسيح عليه السلام موعظته من على ظهر أتان بلعام، وقد حمل حمارٌ العذراء وطفلها إبان الهرب إلى مصر، وكذلك كان موكب المسيح المنتصر إلى أورشليم. ولنتذكر أيضا أن الحمار يحمل على ظهره وسم صليب، ويرمز الجحش إلى التواضع بالمفارقة مع الكبرياء الملكى للحصان، والحق أنه يجسد بين المخلوقات النبيلة التى يعيش معها سلاما وتواضعا وحنوًّا وطفولية دون مجد ولا كبر، لكنه طيب خيِّر، أما عن نهيقه فيبدو أنه كان طموحا إلى تقليد صهيل الحصان، ولم يبق منه إلا صورة كاريكاتورية لصغير يحاول أن يبدو كبيرا فيرمز صوته بذلك إلى الكبر. وقد يقبل المرء التفسير الذى ظهر لصورة الحمار أمام مِعْلَفه ونهيقه وعناده المشهور عنه بأن لها معنى شريرًا، لكن الأسطورة الذهبية The Golden Legend تقول بتفسير آخر أقرب إلى الكفاءة، فصورة الحمار على معلفه تمثل الصغير المتواضع الذى يحتقره العالم ولكن الرب يقبله.

المثال نجد آية ﴿..وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴾ البقرة ١٣٠. ونعجب لماذا كان تكرار المعنى فى الشق الثانى من الآية بمثابة تحصيل حاصل، والحق أنه لزم لكى لا يُفسَّر الشق الأول بمعنى قصرى[٢٢٣]. وقد كان الشطر الثانى من منظور الإسلام جوهريًّا نظرا لأن المسيحية ألقت بإبراهيم عليه السلام فى 'ليمبو الآباء' لأن المسيح قال «قَبْلَ أَنْ يَكُونَ إِبْرَاهِيمُ أَنَا كَائِنٌ»[٢٢٤]. وها هنا مثال آخر من القرآن ﴿.. وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ..﴾ آل عمران ٤٩. وفى هذه الآية الكريمة إضافة إلى معناها الحرفى إشارة إلى القربان واكتناز ثواب للحياة الأخرى[٢٢٥]، وهما عنصران من رسالة المسيح عليه السلام، لكن هذه الارتباطات لا تتضح من القراءة الأولى. ومثال آخر فى الآية الكريمة ﴿قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيداً لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ...﴾ المائدة ١١٤. وتشير كلمتا 'أولنا وآخرنا' بالترتيب إلى النبى عليه السلام والإنسان الفاضل فى كل زمن، كما تشيران فى

٢٢٣ وهذه الآية مرتبطة بآية أخرى ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ الأنعام ٧٥ وتعنى 'السماء' هنا فضاء النجوم والعالم السماوى معا، أو كما يقول الغزالى 'الرؤية الباطنة'.

٢٢٤ وقد قال المسيح عليه السلام ذلك لأنه كان تجسيدا ملموسا للكلمة ومركزيًّا فى عالم بعينه.

٢٢٥ «بيعوا ما لكم وأعطوا صدقة اعملوا لكم أكياسا لا تفنى وكنزا لا ينفد فى السموات، حيث لا يقرب سارق ولا يبلى سوس. لأنه حيث يكون كنزكم هناك يكون قلبكم أيضا». لوقا ١٢: ٣٣-٣٤.

علاقة أخرى إلى العارف والمؤمن البسيط. والآية التالية لها تفصح عن وعيد ربانى لمن لا يستحق، وتشاكل آية القديس بولس «إذن أى من أكل هذا الخبز، أو شرب كأس الرب، بدون استحقاق، يكون مجرما» رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورينثوس ١١ : ٢٧-٢٩.

ويدهش القرآن القارئ المبتدئ بآية عن الحج فى مستوى مختلف تماما عما تقدم ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ...﴾ البقرة ١٩٨. والتى تعنى أنه ليس من الخطإ أن يتكسب المرء أثناء الحج بالتجارة، إلا أن هذه الكناية لا توضح المعنى على الفور من الكلمات ذاتها. وتظهر صعوبة مشاكلة فى آية ﴿ لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوا وَّآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوا وَّآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوا وَّأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ المائدة ٩٣. ومجمل هذه الآية الكريمة وجوهرها أن المؤمنين حقا لن يحملوا تبعة أعمالهم فى الجاهلية قبل إسلامهم، ويسرى ذلك على الذين ماتوا قبل الإسلام إلا المنافقين. أما عن التكرار فى الآية فيرى المفسرون فيه إشارة إلى أقسام الزمن من ماضٍ وحاضرٍ ومستقبل، وكذلك إلى مقامات فروضنا الأخلاقية حيال النفس والله والجار والسلوك الروحى الذى يناظرها. إلا أن هذه الآية لها معنى حرفىٌّ أكثر عمومية هو أن مراعاة تحليل الطعام فى الظروف الاستثنائية يخضع للمبادئ الباطنة بأكثر مما يخضع لمنطوق الشرع.

وللقرآن أسلوب متكرر عندما يتناول تعريفا شرعيًّا أن يردفه بآية ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾. والسبب فى ذلك أنه ينطوى على 'طبقات' منطبعة حينما يتناول أمرا زمنيًّا لكى يهتك حجاب العوارض ويُجلى صمدية الأساس.

ولكن المرء لا يملك إلا أن يتساءل عما إذا كانت قراءة القرآن صعبة حتى على الذين يعرفون العربية فكيف تأتى للإسلام أن يحشد أنصارا بشكل سلمى فى شعوب لا تعرف العربية؟ والسبب أنهم 'يرون' طريقة حياة المسلمين وصلاتهم ويسمعون أذانهم ويعهدون كرما فى المؤمنين وسكينة فى الأتقياء، وحين يتعلمون الحد الأدنى من القرآن بما يكفى الصلاة الشرعية يصلون. والسواد الأعظم من المسلمين غير العرب لن يتمكن مطلقا من قراءة القرآن، ولا من أن يتذوق تناولاته الأدبية، فهم يعيشون على النتائج دون أن يعلموا الأسباب[٢٢٦]. ويسهل فهم أهمية دور 'العلماء' فى الإسلام حين نعلم أنهم حفظة القرآن والسنة ونُذُرِهما ومعانيها الضمنية.

وهناك آيات فى القرآن الحكيم ناتجة عن نية ميتافيزيقية مثل آية ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً﴾ الفرقان ٤٥. والمدهش فى هذه الآية الكريمة أن الشمس لا

٢٢٦ وهذه الخاصية تنتمى إلى الآيات 'المتشابهات' لا 'المحكمات' التى هى 'أم الكتاب'. وتشتمل الأولى على معانٍ عدة، وتعبر الثانية عن معنى 'قطعى' واحد، وقد يكون القطعى منطويًّا على درجات لكنها جميعا متوازية لا تتفرق، أما 'أم الكتاب' فهى الآيات التى تنص على العقيدة الأصولية والمفاهيم الأساسية والمحرمات.

تصف حركة الظل بحركتها بل العكس، وهو أن الظل يصف حركة الشمس بحركته، وقد رأى بعض المفسرين أن ذلك تعبير عن أن الله تعالى هو السبب المباشر لكل ظاهرة، وليس من أسباب وسيطة غيره عز وجل[٢٢٧]، ويعزو البعض إلى الظل[٢٢٨] معنى الوضوح دون شمس أنه الساعة التى تناظر الحال السماوى الذى لا يشوبه ظلام ولا وهج[٢٢٩]، والظل هو اللاوجود أو العدم، فالظل غياب الضوء، وهو الوجود النسبى[٢٣٠] الذى لا يُدركه إلا الله تعالى[٢٣١]، وتشاكله الشمس فى هذا التصوير.

ويجدر بنا هنا ذكر آية من القرآن الحكيم يقول فيها إبليس ﴿ثُمَّ لآتِيَنَّهُم مِّنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَائِلِهِمْ وَلاَ تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ الأعراف١٧. وقد لاحظ المفسرون غياب الاتجاهين الأعلى والأسفل، ويستنتجون أن ذلك إشارة إلى محدودية سلطان إبليس، وهما رمز 'للعظمة' و'الصِّغَر'، أى إن الإنسان يصل إلى خلاصه بأن يظل صغيرا كالأطفال، أو أن يرتفع بعظمة كالنسر

٢٢٧ راجع حاشية الفضالى فى كتاب الشيخ 'مقامات الحكمة' فى هذا الصدد.
٢٢٨ ولا بد من تمييز معنى هذه الكلمة عن 'الظلمة' و'الغموض' و'الفىء' وهو 'ظل ممتد'.
٢٢٩ ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ* فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ* وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ* وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ﴾. الواقعة ٢٧- ٣٠.
٢٣٠ وهو مجرد إطناب قصد منه زيادة الإيضاح.
٢٣١ أو 'المطلق النسبى' حتى نحافظ على الفروق الميتافيزيقية الدقيقة، وقد أشرنا إليه فى كثير من كتبنا.

فوق الأمور[٢٣٢]، ولا بد لهذين الحالين من أن يجتمعا مثلما جاء فى لاو تسو عن 'الشيخ الطفل'، أى إن المرء يمكن إما أن يكون 'صغيرا جدا' أو 'عظيما جدا'، أو يكون متواضعا أو مترفعا[٢٣٣]، فالخطايا المهلكة هى الخطايا النمطية للبروميثية والجبابرة، والخاطئ بالغُ طَموحُ لا هو طفلٌ ولا شيخٌ، وليس فيه براءة الصغار المتواضعة ولا سكينة الحكماء العظيمة. و'الارتفاع' هو الحق الصراح، كما أن 'العمق' هو طبيعة الأشياء التى لا تحول، وليس للشيطان سلطان على صمود المعرفة ولا على براءة الوجود الصرفة.

وقد تشتمل المتون المقدسة على اختلاف رمزى أو جدلى ولكنه ليس تناقضا، وهى على الدوام اختلافات نظرية أو جوانب تنطوى على مفاتيح حتى فى اختلافات الرواية فى الأناجيل، فحينما يقول القديس لوقا إن هناك لصًّا شريرًا ولصًّا طيبًا فهى حالة تعارض طبيعى بسيط بين الشر والخير، أو بين الكفر والإيمان، أو بين الرذيلة والفضيلة[٢٣٤]. ومن ناحية أخرى يقول القديس متى والقديس

٢٣٢ وتؤكد الآية نفسها على أن معظم الناس لا يشكرون، كى تنوه إلى أن قلة الشكر تؤدى إلى الوقوع فى حبائل الشيطان، والحق أن هناك ألف نوع من الجحود وغياب الوعى التى يبتعد بها الإنسان عن 'المركز الأصلى'، وهو إهدار لهبة الوجود بالدنيوية حتى يوطأ الوجود بالأقدام.

٢٣٣ وليست براءة الأطفال بحاجة إلى الحكمة، ولكن حكمة الشيوخ تستحيل بلا براءة.

٢٣٤ يقرن تاولر بين اللص الأول المصلوب وبين التوبة الباطلة لمن وضع كل إيمانه فى مظاهر التنسك والندم الذى يتولد عن الكبرياء، وهو ما يصيبه باللعنة جزاء معاناته، وهى 'حماسة المرارة' التى يتحدث عنها القديس بندكتين. والمصلوب الثانى خاطئ هجر الدنيا وضحى بكل شيء لله تعالى، ويقبل الشقاء بفرح ويقين بمحبة الله ورحمته. أما المصلوب الأوسط

مرقص إن اللصين إهانة للمسيح، فهما يمثلان قطبى الخطيئة فى نفس الإنسان عقليًا وأخلاقيًا، فى حين يتجلى المسيح كالعقل المُلهَم، أو كصوت الضمير على مستوى أدنى، وهو امتداد أو انعكاس للعقل المُلهَم. وإذا كان الخير والشر بما هما كامنين فى نفس الإنسان فالشر كامن تحت قناع الفضيلة والخير الذى تلوثه الرذائل. ولنتذكر أن أحد اللصين كان طيبا إلا أنه كان إهانة للمسيح بكونه لصا، ولذا تناهز رواية القديسين متى ومرقص منظور رواية القديس لوقا من ناحية معينة. إلا أن رواية لوقا لها أولوية لو طرأت ضرورة البدائل، فالرحمة قد سبقت الغضب كما جاء فى الحديث القدسى فى الإسلام[٢٣٥].

وترجع أصول هذا الأسلوب التأويلى فى المسيحية إلى القديسين أوريجن وآمبروز وأوغسطين وجون كاسيان وجريجورى وغيرهم، وهو متجذر فى أعماق طبيعة الأشياء ويتردد بالتالى فى الأديان التراثية كافة، ولكن ما يهمنا هو أن كثيرا من الصور التى ترد فى المتون المقدسة سيظل عصيًا على الفهم دون عرضها على

فهو الإنسان الكامل الذى اختار أن يتبع المسيح، ولا مناص من أن يُصلب بجسده حتى يربح 'صليب الطبيعة الربانية للمسيح'. ومن وجهة نظر الرمزية الهرمسية يمكن أن تماهى هذه الصورة مع عصا هيرميس Caduceus التى يمثل محورها 'شجرة الحياة' ذات الدورتين تتصاعد أحدهما وتهبط الأخرى. كما تناظران باب الفردوس Janua Coeli وباب الجحيم Janua Inferni، وكذلك تناظران فى الهندوسية طريق الملائكة ديفا يانا وطريق الشياطين بيترى ياما.

٢٣٥ هى الكلمة المكتوبة على العرش ﴿إِنَّ رحمتي سَبَقَتْ غَضَبِي﴾.

المستويات الميتافيزيقية والكونية والإنسانية[٢٣٦].

وخلافا لما درج الناس على تصديقه فى أيامنا هذه لم يكن القدماء غافلين عن الغرابة فيما تعلق بالمعنى الحرفى لبعض آيات المتون. وقد لاحظ أوريجن مصيبا أن اللطمة التى توجه باليد اليمنى تقع على الخد الأيسر، ومن المدهش أن المسيح يوصى بأن يقدم المرء الخد الأيسر بعد الأيمن وليس العكس[٢٣٧]، أو أن العينين تنظران إلى الشىء نفسه وليس كل منهما على حدة، وهكذا يستحيل أن نأخذ وصية المسيح عليه السلام حرفيًّا بقلع العين اليمنى لو نظرت بشهوة، فضلا عن أن الوصية لا يمكن أن تؤخذ حرفيًّا، وهكذا دواليك[٢٣٨]. كما يرى القديس أوريجن أنه لو كان هناك إسرائيليون 'بالروح' فلا بد أن يكون هناك أيضا مصريون وبابليون بالروح كذلك، والآية التوراتية التى تذكر فرعون ونبوخذنصر لا يمكن أن تنطبق على الملوك الذين تسموا بهذا الاسم، وبالتالى نستنتج أنها تنطبق على 'أنماط' تعبر عنها

٢٣٦ كما أن هناك أيضا تأويلات شيطانية زائفة ظهرت فى طوائف حديثة مثل الأحمدية فى لاهور، وهى زندقة تأسست فى القرن التاسع عشر، وقد روجت لأفكار مغلوطة مثل أن 'بعث الموتى' يعنى 'استيقاظ الأحياء من النوم'! وهو ادعاء زائف لسببين أولهما أن البعث يتعلق بالموتى لا بالأحياء ويحدث فى الحياة الأخرى يوم الحساب، وثانيهما أن الناس لا يستيقظون، وما يستيقظ فيهم أمور مختلفة تماما. كما ظهر من النوع نفسه فى المسيحية مؤولون مهمتهم تفريغ المتون المقدسة من محتواها بتحويل الملائكة إلى عناصر 'نفسية' فى حين أنها كائنات موضوعية تماما، وهى 'حالات علوية' تناظر الفارق بين وظيفة بودهيساتفا وما يكافئها على المستوى النيرفانى.

٢٣٧ إلا أن الإنجيل يتبع تسلسلا منطقيًّا وأخلاقيًّا وليس تتابعا لمواقف عضوية.

٢٣٨ ويتضح إذن المعنى المنطقى والأخلاقى رغم استحالة الصورة عضويًّا.

هذه الأسماء[٢٣٩] .

أما فيما يتعلق بالتناقض البيِّن فى المتون فنورد هنا مثالا من باجهافاد جيتا التى تقول 'إنى أسرى فى العالم كله، لكن صورتى لا تبين للبصر، وتستمد كل الأحياء وجودها منى، لكنى لست مقصورا عليهم، إلا أنهم لا يطيعوننى، وهذه هى عظمتى الربانية، فرغم أنى واجد كل شىء وحافظ كل شىء، إلا أننى أظل خارج كل شىء' ٩: ٤-٥. وقد يبدو أن هذه الفقرة تحتوى على تناقض بيِّنٍ إلا أن العلاقة تتغير من عبارة إلى أخرى، ويشرح شانكارا هذه الحالة فى تفسيره. 'ليس هناك من كائن محروم من الروح العلية يصلح غاية للتجربة. وهكذا يعيشون فىّ أنا الروح وبى وجدوا... فأنا الروح مطلقا حتى فى الأثير... ولكن هذه الأشياء ابتداءً من براهما حتى أصغر كائن حى لا تعيش فىّ...' فالوحى شروتى يتحدث عن عدم اتصال الروح بأى شىء، وهى خلو من الارتباط الذى يحُدُّ الوجود. وآتما لا يمكن أن يحتوى بطبيعته اللانهائية على أية ارتباطات أو محددات[٢٤٠] .

٢٣٩ وبالتشاكل على مستوى آخر حينما يعلن المسيح عليه السلام أنه «ليس أحد يأتى إلى الآب إلا بى»، فهذه مسألة تتعلق باللوجوس بما هو لا بتجلٍّ بعينه، كما تتعلق بكل تجلٍ للكلمة الأبدية بحمل وحى الاستنارة والشريعة. ويجبرنا الحق الباطن فى أديان الوحى العظمى للإنسانية أن نستنتج بموجب حقائق موضوعية أن بعض آيات المتون المقدسة مثل التى تتعلق بتحريم القتل أو إدارة الخد الآخر لن يحملها أحد على محمل الجد بشكل مطلق.

٢٤٠ وقد لاحظنا أن الأوروبى يشعر أنه أقرب إلى عقلية الهندوس منه إلى عقلية العرب فى بعض الجوانب، إلا أنه فى جوانب أخرى يكون أقرب إلى عقلية العرب والإسلام منه إلى الهندوسية والبراهمية حتى لو لم يعترف بذلك. ويُفسَّر التقارب الأول بحقيقة أن أوروبا آرية باستثناءات نادرة، وليست هذه مجرد مسألة لغة فحسب رغم عدم وجود لغة

وأحيانا ما تناهز التفرعات فى المتون المقدسة التفرعات التى نشأت بين علم الفلك المنضبط وفلك بطليموس، فقد قام الأول على الطبيعة الموضوعية لوقائع تعلو على حواس الإنسان بشكل ما، فى حين قام الثانى على الخبرة الإنسانية المحدودة بالضرورة ولكنها كانت كافية رمزيًّا وروحيًّا، ذلك أنها 'طبيعية'[٢٤١]. وقد يفضِّل منظور روحى فى حالات خاصة أن يختار الحل الثانى بشكل استعارى بموجب منطقه الباطنى والإمكانات التى يمكن أن تتفتح عنه. فالتفرعات التى نشأت بين الأطروحات المسيحية والإسلامية فى مسألة نهاية المسيح على الأرض تنطوى على سر لم يتحدث عنه الإنجيل صراحة، وكل من المنظورين يعتمد على جانب متطرف حتى يرضى المتطلبات التى تناسب روحانيته[٢٤٢].

بلا عقلية تناظرها. ويُفسَّر التقارب الثانى من واقع أن أوروبا بأصولها اليهودية المسيحية وبعض أقليات مسلمة هى ساميّة بالروح وراثيًّا على الأقل، وليست هذه الملحوظة منبتة عن الموضوع العام المطروح.

٢٤١ تسلم الهند التراثية بأن الأرض مسطحة وكروية فى آن، فأساطيرها القديمة بورانات تتحدث عن الأرض كقرص يحمله فيشنو وقد اتخذ شكل سلحفاة، فى حين أن سوريا سيدهانتا كرة معلقة فى الفضاء.

٢٤٢ وقد طرح أصحاب الرأى القائل بالطبيعة الواحدة للمسيح عليه السلام وأصحاب الرأى القائل بأن المسيح لم يكن إلا روحا فحسب Docetism عدة 'جوانب' من هذا السر، ونقول جوانب نظرا للتعقد البالغ للموضوع حتى إنه يحتمل ألا يُحلَّ بشكل أرضى، وعلى كلٍّ فإن هذا السر يفسر البطولة الفائقة للشهداء الذين انضموا إلى طبيعة المسيح، وتكاثر المذاهب الذى ظهر منذ بداية المسيحية حول طبيعته عليه السلام على مستوى آخر تماما. وأيًّا كان الأمر فلا يصح أن يغيب عنا أن الآية القرآنية التى تفصح عن حقيقة الصعود إلى السماء تقول بأن الصلب لم يكن إلا 'تشبيها' للحقيقة النساء ١٥٧- ١٥٨ يمكن أن يكون له مغزى عند 'نمط روحى' بعينه وليس تشبيها تاريخيًّا، وربما نتيجة استحالة تحديد الخط الفاصل بين

وربما كان أعظم الاختلافات فى هذا المستوى هو التعارض القائم بين لادينية البوذية أو نيرفانيتها وبين التوحيد السامى، فقد تأسست الأولى على صورة أشبه بالحلم الزائل للكون فى علاقته بمظهر سلبى أشبه 'بالخواء' للحقيقة المطلقة، وقامت الثانية على حقيقة التجربة فى العالم وعلى التجليات الإيجابية الفعالة للمبدإ الخالق، وقد تكون هذه التعريفات على نقصها تصويرا لعدم التعارض أو وحدة الجوهر الباطن للكلمة الكلية[٢٤٣].

وهنا نتوقف حيث إن غرضنا كان بيان أن العوائق الواضحة التى تستعصى على الفهم فى الكتب المقدسة ليست فى الواقع إلا تركيبا أو اختزالا، كما أنها توكيد على اتساق الحق والأرثوذكسية أو الرشاد، وليس من اللازم أن نفهم أو نقدِّر أمرا متساميًا لا نستطيع فهمه وتقديره، ولكن أن نعالج الأمر فى إطار تبجيل الأديان بلا نفاق، ويكفينا العلم بأن الكلمة الربانية كاملة حتما سواء أكان ذلك لحظة استيعابنا لها أم لم يكن. وأيًّا كان الأمر، فحيث يستحيل أن تكون المتون المقدسة موضوعا للتجارب دون تجاوز الحدود، وأن محتواها ينفتح على آفاق تحملنا إلى آماد أبعد من مقاصدنا، فمن

التاريخ والرمزية فى الآية الكريمة، والأمر هكذا خصوصا فى الآيات التى لا يحتل فيها المعنى الحرفى أهمية كبيرة 'للمقاصد الربانية' فى وحى بعينه، وفى المنظور الذى يتوخاه الدين.

٢٤٣ وقد أشار الشيخ فى كتب أخرى إلى أن 'الدينية' Theism موجودة بشكل ما فى البوذية، وعلى الأخص فى الأميدية حتى لو كانت 'لادينية'، و'اللادينية' بدورها موجودة فى الجوانية التوحيدية فى مذهب 'الجوهر اللاشخصى Imporsonal Essence' للرب. كنوز البوذية Treasures Of Buddhism، World Wisdom، 1993.

المناسب أن نختتم هذا الباب باقتباس يعيد الأمر إلى جوهره كما يبرر هذه الدراسة ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾. الكهف [٢٤٤] ١٠٩.

٢٤٤ وكذلك الآية الكريمة ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾لقمان ٢٧.

حين تُطبَّق فكرة الجدل على المجال الروحى فإنها تتسع لتتجاوز حدود فن الاستدلال العقلى، ذلك أن مسألة التعبير الروحى بكاملها تُطرح للجدل، وقبل أن نتعلم كيف نجادل علينا أولا أن نتعلم كيف نعبر عن أنفسنا، فالجدل فى الروحانيات هو القدرة على التحدث بلغة إنسانية عن الحقائق وإن كانت متجاوزة لعقل الإنسان، فهى متجاوزة بالضرورة لحدود خبراته اليومية ونفسيته المعتادة. وبتعبير آخر إن الجدل ليس مسألة منطق فحسب، ولكنه أيضا بحث عن أنسب الكلمات للتعبير، ولكل منها قواعد أساسية وخبرات ضرورية. فقد يتمتع امرؤ برؤية روحية شاسعة دون أن يكون قادرا على التعبير عن نفسه شكلا وموضوعا حتى لو كان ذلك ناتجا عن تمسكه بعادات بيئته العقلية، ويجبرنا الحذر على التحسب لهذه الأمور حين نتعامل مع حكيم قليل الخبرة بالجدل شريطة أن نتأكد من أصالة حكمته. وعلى كل حال فإن ميتافيزيقا التراث هى التعبير العقلى عن معرفته الملهمة التى غالبا ما تقبل الترقيع اللاهوتى، فى حين تبرهن بطرق أخرى على أن معرفتها لا تقتصر على ذلك الوجه فحسب.

وتطرح الأديان الإبراهيمية نفسها بصفتها عطايا من السماء فى برهة تاريخية معينة، وكان عليها أن تتوسل بالعوامل الإرادية والانفعالية حتى تتمكن من تخلل شعوب بأكملها، وليس لذلك علاقة بالتعقل المُلهَم ولا بالجدل المحكم. وقد احتاج التوحيديون إلى الهلِّينية

فى نهاية الأمر كى يتعلموا منها كيفية التعبير عن مقاصدهم، وكى ينشروا التعقل المُلهَم ذاته بالوسائل الأسهل فى التعبير عن الرمزية والاختزالية التى تلجأ إليها المتون المقدسة.

***

وإذا كانت صيغ التعبير العقلية التى نصادفها عند بعض الأولياء مخيبة للأمل، فإن ذلك راجع إما إلى قصور ذهنى أو مذهبى[٢٤٥]، وربما نتج عن قصور المهارة الجدلية، ويكون من قبيل عدم كفاءة الأدوات فحسب، وهناك احتمال ثالث يجدر اعتباره ألا وهو المقصد الأخلاقى، أو على وجه الدقة هو دور الولى فى إعادة الاتزان إلى الجماعة، فالولى يعيش بين متدينين هو جزء منهم، ويمارس هؤلاء المتدينون جذبا إلى أسفل حسب قوانين الكون والدورات فى التثاقل والتخثر بحيث يؤدى بالدين إلى التحلل نتيجة تراخى السند الجمعى، ويتوازى ذلك مع ظهور قادة يتبعون أهواءهم وطموحاتهم فيضيفون إلى التراخى قلقا مظهريًا مُفتِّتا، وكلتا الرذيلتين جزء لا يتجزَّأ من الآخر يُعين على تخثره وتصلبه. ولا بد من فهم أخلاقية الأولياء فى سياق ذلك الحتف المحتوم من منظور الحق فحسب، فكل ما فيه يبدو وقد اعتراه التزيد والخسة، إلا أنه يصبح من المفيد حيال الواقع الإنسانى الملموس احتمال تغير ذلك المسار بقوة عكسية لتعيد التوازن بشكل ربما كان خشنا إلا أنه إيجابى.

٢٤٥ والقصور المذهبى لا يعنى دائما قصورا عقليًا مُلهَماً يناظره، إذ يمكن أن يحدث فى مستوى الفصاحة الذهنية لا على مستوى العقل المُلهَم.

لقد كانت رسالة معظم الأولياء والقديسين ضرب مثال طيب بشكل يزيد عن الحد، وهى وظيفة تتسم بالتضحية لا كذب، إلا أن المبالغة التى تصل إلى حد العبث تؤدى به إلى حمل خطايا الجماعة بكاملها. ومن المؤسف حقا أنه غالبا ما تطرح تلك الوظيفة الروحانية تحت نفوذ تحيز يشوه مظهرها، كما أن من المؤسف أيضا على مستوى آخر أن الجدل الميتافيزيقى قد يسقط فى الاعتماد على جبائر لاهوتية، فيلتحق بالمشبهة من الناشطين والانفعاليين، وهم إفرازات محتومة للضغوط المذهبية.

***

ومن المعلوم أن الأديان تستهين بالعقل وتصر على الإيمان والفضيلة وصالح الأعمال، وليس هذا بمستغرب، فكل امرئ له نفس خالدة عليه أن يعمل على نجاتها وخلاصها عاقلا كان أم أحمق، كما أن الذكى قد لا ينجو بذكائه. والذكاء لا قيمة له إذا لم يكن مضمونه الحقائق الأصولية المخَلِّصَة، كما لا بد أن يتوازن مع الفضيلة والإيمان، فهو لا يتسق مع طبيعته وغايته إلا بالاهتداء بها. والإيمان هو الميزان الذى يترجم المعطيات التى يبينها الحق إلى أعمال صالحة أمرًا كانت أم نهيًا، والفضيلة هى ميل الإرادة إلى الاتساق مع مطالب الحق والإحساس بها. ويختلف الإيمان عن اليقين العقلى من حيث إنه يجعل قبول الحق متوافقا مع حب الحق والإرادة فى تحقيقه، فليس الأمر إذن هو يقين العقل فحسب، ولكنه اليقين الذى يضم جُمَّاع وجودنا.

ومن الواضح أن الإيمان والفضيلة لا ينتجان ذكاءً، ولكنهما يضفيان الطهر والاستقامة حتى على أشد درجات الذكاء تواضعا، وإذا لم يؤد الذكاء بمعناه المعتاد إلى الفضيلة أو الإيمان واقعيًا فذلك لأنه ليس ذاته تماما، فالتعقل المُلهَم الخالص يحتكم على هاتين القدرتين بوصفهما جوهره ذاته، كما يحققهما بالمدى الذى يتجسدان فيه فعلا. إلا أن ذلك التحقق يحتاج سلفًا إلى مؤازرة إيمان حيٍّ وفضيلة متوقدة كما تبرهن كل الطرق الروحية حتى تلك التى تحررت من العناصر الانفعالية والإرادية تماما.

إن ما اشتهر عن قابلية الذكاء للفساد هو بمثابة عذر لمقولة الإراديين عن الذكاء والغرور[٢٤٦]، لكن ذلك لا يمكن أن يكون صحيحا عن الذكاء بما هو، أى الذكاء الذى هو ذاته فحسب، ومرتبط بطبيعته فحسب، والتى هى الإيمان والفضيلة وتجلياتها، ولا ترجع للذكاء كما يطرح نفسه فى معظم الحالات أى كمقدرة حرة تربط بين الأمور بشكل تعسفى، وغالبا ما يرتبط بالإيمان بالدنيا والكفر بالله عز وجل. وإذا كان من السهل قبول فكرة أن الفضيلة لها الأولوية على الذكاء من منظور التدين، فمن الأصعب قبول فكرة أنه أحيانا ما يكون فى ذلك مخاطرة بالحق رغم أن ذلك لن يطال الحقائق الأصولية

٢٤٦ وهناك مقولات تدينية أخرى على الشاكلة ذاتها، وخاصة بين الجمال والخطيئة أو بين القبح والفضيلة، حتى إن النظافة عرضة لمضاهاتها بالجمال كما تمتع القذارة بالتحيز الذى كان من نصيب القبح. وتلك التزيدات موجودة فى كل الأجواء الدينية سواء كان ذلك واقعيًا أو افتراضيًا، وقد عمل على وجودها الرغبة فى الكفاءة والتبسيط معا.

المنجية[٢٤٧]، وقد يكون هناك إغراء على القول بأن احتمال ضلال الذكاء يترتب عليه احتمال ضلال الفضيلة هى الأخرى، لكن المقابسة لن تنضبط، إذ إن الفضيلة الفاسدة لن تكون فضيلة، فى حين أن الذكاء الضال سوف يبقى ذكاءً، وما لم تجرِ مناقضة ذلك بظهور تعريف جديد للذكاء باعتباره مقصورا على الحق وحده بنفس الكيفية التى تُعَرَّف بها الفضيلة بموجب الخير الذى تنشره. فنقيض الفضيلة الرذيلة، وهى إما حرمان من الفضيلة أو تزَيُّد فيها، والرذيلة لا تشترط الخلو من الذكاء ولا التفوق فيه، إلا أن العجز عن التعقل المُلهَم Intellection قد يسمى 'نقص ذكاء'، وسوء استخدام للفكر الفلسفى لانقطاعه عن ذلك التعقل المُلهَم، إلا أن ذلك لن يتفق مع الاستخدام الجارى للمصطلح الذى لا يقر أن الذكاء مرادف للكفاية الميتافيزيقية.

وجذور تلك الإشكالية الاصطلاحية هى أن الذكاء يتبدى على صورتين بغض النظر عن الصيغ الثانوية لظهوره، ألا وهما التعقل المُلهَم والعقلانية الاستدلالية. ومن الممكن أن نجادل فى العقلانية بحذق ولكن بعجز كامل عن التعقل المُلهَم وغياب المعطيات اللازمة للموضوع محل الجدل، إلا أنه يظل عملية يقوم بها الذكاء. ثم إن من الممكن أن يتعايش الحمق والذكاء فى اتساق على مستوى

٢٤٧ والفضيلة تميل إلى تحدى المفاهيم العامة فى تدين بعض ناشطى التقوى، فالمنطق البدائى قد ينصاع نتيجة التواضع. والحق أن الحقيقة أو هى طبيعة الأمور والأشياء تقوم على تحجيم دور الفضيلة، رغم أن قداستها لا حدود لها.

العقلانية الاستدلالية فهى غاية ما يطرأ على الأذهان فى أيامنا هذه عند ذكر 'الأذكياء'، إلا أن اصطلاح العقلانية فى كثير من الحالات ما زال من قبيل التلطيف وخاصة فى وجود علم نفس من نوع ما. أما التعقل المُلهَم فقد يعبر عن نفسه بسذاجة وقد يصاحبه ظاهريًا منطق أسوأ من التهافت، وهو أمر يعتمد على التعليم والمراس، إلا أنه يمثل الذكاء أصوليًا أكثر من العقلانية البلاغية، ويجدر بنا ألا نندهش من أن اللاهوتيين والمتنسكين يجادلون بشكل سيئ، ولو كانوا حقا يجادلون فإن ذلك قد يؤدى إلى عبث ظاهر لا يبقى منه إلا الحد الأدنى من الحق المخلِّص، فلو كان من الممكن أن يبتلع الأذكياء أباطيل فمن الممكن أيضا أن يقبل البسطاء حقائق.

***

والمثل الشهير عن التفكير الإرادى أنه هو التفكير الأقرب إلى الحركة منه إلى المنطقية، وهو الاقتناع بأن المرء منهم 'أكبر خطّاء فى الدنيا'. وهذا الحكم الذى يصدره المؤمن على نفسه بشكل آلى يقوم على صياغة مسيحية مشتقة من آية الإنجيل «اتضعوا قدام الرب فيرفعكم» يعقوب ٤:١٠. ومن الواضح أن هذه الآية قابلة للتفسير على مستويات مختلفة، ولكنها اتخذت معنى إراديًا وانفعاليًا قابضا يناسب النمط الانفعالى لا 'الروحانى'. ويرجع عبث ذلك التفسير أولا إلى أن من يتوجه إلى الرب فى تواضع وهو يعتقد أنه خاطئ ليس أكبر خطاء فى الدنيا، وثانيًا أنه ليس هناك من يعرف الناس جميعا ومدى خطاياهم، وثالثا أنه لا يحتمل أن يكون هناك إنسان واحد

على الأرض جدير بأن يكون أكبر الخطاة[٢٤٨]. وافتقاد المعنى فى هذا المستوى يجبر المرء على البحث فى مستويات أخرى عن المقصد المعقول لتلك الصيغة، ومن ثم يصل إليها بتتبع السياق اللاهوتى، ألا وهو أن الله تعالى وحده هو واجب الوجود، ويتوقف إمكان وجود الإنسان فى مناخ انفعالى على غلبة التحيز الذاتى على الحقيقة الموضوعية، وتحل فيها دراما محو الذات محل الوعى بلاشيئيتنا.

وما يشفع لهذه الاستراتيجية التدينية قد يكون غابر أثرها، ولا بد أن ننتبه إلى قلة أثرها فى الزمن الراهن، لا من حيث دنيوية الإنسان الحديث وانحرافه بل بمعنًى حرج لا يمكن تجاهله نتيجة أنهم لا يعلمون ما إذا كانوا خيرين أم أشرارا. وبمعنى آخر إذا لم تعد مبالغات القديسين مقنِعة فى عصرنا[٢٤٩] بغض النظر عن جوانبها السلبية فى التعبير فإن الناس قد تعلموا أن يفكروا رغما عن أنفسهم نتيجة الجبرية التاريخية، وأن يتعلم المرء كيف 'يفكر' لا يعنى أنه سوف يسبر القيم الأعمق فى الأمور، ولكنه سوف يُخضع الظواهر بما هى إلى أدنى مقام من التحليل المنطقى مما يجعله أحيانا يضحى بمحتواها، فى حين أن الناس فيما مضى كانوا أكثر حساسية للمحتوى والمقاصد

٢٤٨ وهذه الاعتراضات من الوضوح بحيث تتبدى فى كل الأزمان، لكن الرد الكلاسيكى للإنسان التقى هو لو أن عتاة الخطاة قد أصابوا النعم التى بوركنا بها لكانوا أفضل منا، وهذا الرد يزيح حدود المشكلة، ولكنه يضيف إشكاليات جديدة.

٢٤٩ وذلك مثل مبالغات بينوا لابر Benoit Labre، فما يبدو عبثيًا على المستوى الموضوعى قد يبدو معقولا على المستوى الذاتى أى ذا كفاءة روحية، ولكنه دائما سيف ذو حدين.

منهم لمنطق ظاهر الصور. ذلك إلى جانب ما يمكن أن نتعلمه من تاريخ الفن، فالإنسان البدائى كان يُحَمِّلُ أقل الأشكال شأنا بوعى رمزى هائل وبقدرة على التأمل يصعب علينا تصورها، فى حين أن الفنان الذى تربى طوال قرون على الخبرة البصرية والحذق الفنى قادر على النسخ الدقيق لأعقد الأشكال دون أن يعى منها إلا جانبا طبوغرافيا عرضيًّا فحسب.

***

ويشتمل الإسلام على مفتاحين يفسران إنكار الإسلام لوجوب تتابع الغاية والنتيجة وهما يفعل الله ما يشاء ولاشريك له سبحانه، ويعنيان فى الفكر الإسلامى أن الله تعالى وحده هو الغاية لا قوانين الطبيعة، فهو يخلق كل شىء فى كل آن خلقا جديدا كما يشاء، فليس وجود الشجرة أو إمكان وجودها أو مثالها يعنى أن تظل هى الشجرة على الدوام، ولكنها خلق متجدد على الزمن بمشيئته عز وجل. والزمن إذن قابل للانقلاب، ولا تعدو الأسباب العضوية إلا مظهرا فحسب، فالدنيا عماء Chaos تحفظه مشيئة ربانية لا هى مفهومة لنا ولا معلومة إلا من واقع الفعل الغائى المتجدد المبدع أبدًا فى أمواج فيض دائمة التتابع للاشيئية. والاعتقاد بغير ذلك إنكار للمشيئة الربانية واعتقادٌ بأن له شركاءَ لا غنى له عنهم تنزه وتعالى عما يصفون.

وهذا المذهب الفقهى مرتبط ببعد واحد من الحق وما يتبع ذلك من رفض جوانب أخرى منه، لكنه تكاملى، ويقوم على 'أشعة رأسية'

وينكر 'الدوائر المتراكزة' بلغة الهندسة، ويمنع البعد الرأسى فيه رؤية البعد الأفقى تماما مثل اللاهوت التثليثى، حين تَحُول ربانية الأقانيم دون إدراك الجانب اللاأقنومى للربوبية فيما وراء الوجود، حيث يُفهم الثالوث باعتباره المطلق ذاته. وتتجمد الأوجه فى وجهة نظر أو يتجمد الموضوعى فى الذاتى كما لو كان اللاهوت يصوغها لعقلية نادرة مخصوصة، ولا يمكن أن يكشف عن جوانب الحق المتعددة إلا الميتافيزيقا، وهى تشع من مصدر واحد بحيث يتسق معها الذكاء بتغيير زوايا نظره تبعا لاتجاهاتها الوجودية، فتُصالح البعد 'الرأسى' للغائية مع البعد الأفقى لمطلقية المبدإ الأسمى وأوجهه النسبية اللامتناهية.

***

وتربط الصوفية الشائعة بين الحكمة والميول الأخلاقية على شاكلة الصدقات والفقر إلى الله، وليس لهما فى ذاتها علاقة بالعرفان، فالعرفان يتضمن فكرة الوهم الكلى، وفهم هذه الفكرة فهما صحيحا يقود إلى الزهد، وترى أنه يمكن أن نبدأ من فرض الزهد على النفس لكى نصل إلى فهم الفكرة من اتجاه عكسى، والاعتراف المخلص بالطبيعة الوهمية للدنيا يعنى أن يزهد المرء فيها، وهذا الزهد يتأكد من السلوك المناظر له. وبالرغم من الأساس المتين لهذه النظرية فهى تشير إلى طريق ثم تخلط بين الطريق والغاية، ومن ثم تضيع المعرفة الميتافيزيقية.

إلا أن هناك سببا آخر للغموض فى الصوفية الشائعة، فهى تخاطب

كل من كان له عقل سويّ، ولكن بمجرد أن تتبنى وجهة النظر المذكورة آنفًا فإن وسائلها تصبح برانية بدلا من أن تذيب قوقعة الجهل بالتعقل المُلهَم الباطنى الذى يرتفق بالزهد البرانى، ومن ثم تَطرح الأفكار الميتافيزيقية استدلاليًا كنقاط مرجعية.

وأيًا كان الأمر فإن تناقض الصوفية الشائعة قد ندر تناوله من هذه الزاوية، فلا بد من التمييز بين الجوانية بما هى وما يمكن أن يسمى 'ما قبل الجوانية Pre-Esoterism'[٢٥٠]، والتى ليست إلا زهدا تنسكيًا وحماسا باطنيًا غامضا قد يندفع إلى أقصى حدود الفداحة، ذلك فى حين أن التصوف الحق يبدأ من المبادئ العليا التى تجعل التزيد الأخلاقى والاجتماعى أمرا لا نفع فيه. ومذهب التصوف الحق لا يعتمد على الانفعالية والكمية، فهو يخاطب قوما ليسوا سذَّجا ولا دنيويين، وتشهد الشاذلية على ذلك، فهى لا تطلب من أتباعها تغيير حياتهم الاجتماعية، ولا هى تسمح بارتداء المراقع والشحاذة التى تدعو إليها الصوفية الأخلاقية الشائعة التى تضع إخلاص الإيمان موضع الحقيقة الميتافيزيقية، وتضع تراكم صالح الأعمال والعبادة والزهد موضع العمل الروحى الإيجابى، وغالبا ما يتداخل الأمران إما على حساب الجوانية الحقيقية أو كنتيجة لها، فلو كان من الصحيح

٢٥٠ ليس ذلك بمعنى الجوانية التاريخية بل من منظور الزهد والإعداد، وتميز كتابات التصوف المبكرة بالضمنية الرمزية التى تخلط ظاهريًا بين الحماس الدينى والجوانية، ويجدر بنا أن نتذكر أن التصوف يعتمد أساسا على التلقين الشفاهى، لا على الأدبيات المكتوبة نظرا لضرورة معاصرته.

أن الجوانية الشائعة ليس لها صلة منطقية بالمعرفة الواعية Sabience إلا أنها تقوم بدور إعدادى وانضباطى، والواقع أنها صالحة تماما من حيث إنها تُعَرِّضُ المرء لامتحان أخلاقى قبل أن تنفتح له، ولا تنفتح على كنز روحى ولا على قدرة فعالة بل على حقيقة ميتافيزيقية أسمى، حتى يمكن الاطمئنان إلى أن تلك الحقيقة سوف تؤدى إلى حياة تشغل وجود المرء بكامله، وبحيث لا ينفصل عن فضائل الدين ولا يتوه فى ألاعيب عقلانيةٍ خطيرةٍ قد تُضِلُّه عنه.

وقد كان من نصيب تلك الوظيفة الأولية فى الزهد أن تُتَّخَذَ غاية بما هى، إلا أنه يلزم أن نفرق بين سوء الاستخدام الغوغائى والزهد القائم على التطهر، وتكتسب المفاهيم فى إطاره قيمة ثانوية ويُنظر إلى الحق من جهة بطونه العقل المُلهَم، ويكفى حينئذ كسر القشرة للوصول إلى اللُّب ألا وهو المعرفة الباطنة المُحَرِّرَة.

***

وتتناول أدبيات سِيَرَ الأولياء 'الهامش الإنسانى' فى الإسلام، وهو أمر ملحوظ أيضا إلى حدٍّ ما فى عدة أديان أخرى[٢٥١]. ولا اعتراض لدينا على المحتوى التعليمى لتلك السير، ولكن لا بد من إقرار أن المبالغات والتزيدات التى تتسم بها تجعل قراءتها أمرا مستحيلا لمن يحاول أن يُكَوِّنَ صورة مفهومة عن ولى أو قديس. ولا شك أنها مبالغات رمزية لكن الرمز قد وصل إلى حدة قاطعة قياسا إلى

٢٥١ نحن لا نعنى 'بسير الأولياء' Hagiography السيرة النبوية، ولا الشهادات الشخصية للصوفيين.

جنوح القارئ العادى إلى الخطيئة، ويبدو أن كتابها قد نسوا أن عبث التفاصيل فى الصورة يفسد الرمز تماما نظريًّا على الأقل وإن لم يكن بالنسبة إلى إنسان متدين، واللغة الانفجارية الانفعالية الطنانة تعمل على الفصل والتضخيم بما يتعارض مع طبيعة الأمور، وتؤدى إلى منع الفهم خارج النطاق النفسى الذى بدأت منه وإليه تتوجه. وهذا يعنى استحالة الاعتذار عن تلك القصص، وطرحها على غير المسلم للفت نظره إلى الإسلام سوف يذهب سدى، أما المسألة الجوهرية فهى أن الشرق سوف يهتدى إلى رسالتها العميقة عن الفضيلة.

وقراءة البحوث الفقهية كذلك لا تُحتَمَل أحيانا وتبرهن على نقص فضيلة الصدق، والمفروض أن غايتها تعليم الإنسان كما يفترض القارئ الغربى، وإعلاء الصدق والحقيقة فى القول والعمل، وأن تكون طريقا إلى معرفته جل وعلا لا الإفراط فى إفزاع القارئ بشكل يُعد إهانة للذات العلية، أما القارئ الشرقى فيقرأ النيات الروحية دون أن تزعجه لامعقولية الصور فى مستوى الوقائع ولا فى المستوى النفسى. وهناك باب إعلاء شأن الفقر والكرم والذى يتطرقون منه إلى 'تقريظ' الفقر ومن ثم لعن الغنى الذى يسير معه قدما بقدم[٢٥٢]، ثم إلى القصد من الخطاب وهو الصفات الأخلاقية

٢٥٢ من المدهش أن السيدة خديجة رضى الله عنها كانت طائلة الثراء، ولكنها كانت فقيرة بمعنى أن ثروتها لم تملكها، وكان الأولى بهذه الفكرة أن تثنى أولئك الكتاب عن صب لعنتهم ذات الحدين على الغنى الدنيوى بكليته، وقد كانت إحدى المناقب السنية للإمام الشاذلى

والتأملية للفقر، وزهد النفس فى الدنيا وإغراءاتها. أما عن الكرم فلا يكاد يُذكَر إلا بأمثلة يصعب تصورها عن التصدق، ولكن مغزاه الروحى يظل مفهوما حتى إنه أحيانا ما يحرك مشاعر القارئ، وهذا هو الأمر المهم. وترجع أصول الفضائل التى تقدمها القصص المحيرة فى سير الأولياء إلى الإخلاص فى عقيدة التوحيد، فلا بد للمرء من الإيمان بوجود الله سبحانه ومن ثم بوحدانيته، ولا يكفى أن يؤمن بها بالقول بل بالفعل، وأن يستنتج منها كل ما يترتب عليها من أمور سواء على مستوى الشريعة أو التوحيد العرفانى[٢٥٣] Monism. وتطرح سِيَر الأولياء فى الإسلام شأن السير المسيحية الأولى تقطيرا للمحتوى الروحى، وتقدمه باعتباره جوهرا أو بلسما، وهو ما يرقى إلى القول بأن الشرقى لا يرى معنى الحق فى انضباط الوقائع ولا فى عرضيتها الدنيوية بل فى الحقيقة الروحية فحسب، فى حين أن معايير الحق فى الغرب ترتكز على الوقائع بما هى وعلى وجودها المباشر الذى لا يُناقش. ولكل منظور منها حسناته ومساوئه بمقدار موضوعية أو ذاتية الأحوال التى يُطرح فيها. وتبدو حكمة الله عز وجل فى الكتب السماوية رمزية بدرجة لا يمكن أن نطلبها فى مؤرخ أو جغرافى.

وطريقته الروحية هى تجاهل الآلية الأخلاقية للتصوف الشائع والتقى المعتاد.

٢٥٣ التوحيد العرفانى هو منظور التعالى والفيض، وهو منظور ميتافيزيقى متكامل صارم أقرب إلى النظريات الميتافيزيقية مثل أدفايتا فيدانتا، لا على شاكلة النظر الفلسفى، فالقول بأن كل شيء هو الله سبحانه لا يعنى اختزاله تنزه وتعالى إلى مجموع مجمل الظواهر فحسب.

ويرجع الإحساس بالتفاهة التى تنضح بها كثير من الأدبيات إلى خداع بصرى، فى مناخ من الطمع والتوتر والطموح الذى قد يكون نبيلا بطريقته ينشأ احتياج إلى الإصرار على السلوك القويم، وهو القناعة بالقليل والتباهى بالكرم والصبر ومخافة الله سبحانه، وقد يبدو ذلك من قبيل الوعظ النمطى، إلا أن تلك الفضائل فى حينها أصيلة وبطولية. ولا بد أن نحسب أيضا للاحتياج الذى ينشأ فى تلك البيئة إلى تحقيق مثل أعلى بلا هوادة وبشكل حاسم، ولا بد إذن من المبالغة. كما كان من الضرورى البرهان بلا كلل على ماذا يعنى الفقر إلى الله سبحانه من كرم وصبر وثقة لا تفتر وإخلاص لا ينقطع، وقد كان الإخلاص بالتحديد هو الذى دفع إلى التزيد فى الوعظ بالغايات الأخلاقية. ويجوز القول أيضا بأن الإسلام يفضل الطفولة والسذاجة عن الفلسفة وعن المنجزات الفنية والثقافية العملاقة، وقصد أن يعيش الناس فى طفولة توراتية لا استبصار فيها بالزمن، اللهم إلا فى أمور المصير. وقد كان أعتى الخطاة فى الإسلام ملوكا رغبوا أن يصوروا مباهج الفردوس على الأرض بطريقتهم، ناهيك عن المفكرين العباقرة الذين حاولوا عمليًا اغتصاب مقام الله سبحانه[٢٥٤].

٢٥٤ إن القرائح المبدعة فى الغرب تميز بميل فريد إلى الجحود والخيانة والنسيان حتى لو كان ثمنها أن 'يحرق معبوده' فتهدم معبدها على رأسها، فموهبة الإبداع خير ما دامت مرتبطة بحساسية للقيم فتؤدى إلى الثبات والصمود، أما الحركية فهى الصفة التى ترتبط بحساسية مضادة للسكينة حتى إنها تحدد بناءً عليها.

***

والأمر المهم هو ألا يقع المرء فى الإثم نتيجة قِلَّةِ الصبر فيعزو تعابير رمزية معينة إلى نقص الفكر. ويقول ابن عربى 'والأنبياء لهم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم الخطاب، واعتمادهم على فهم العالم السامع. فلا يعتبر الرسل إلا العامة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم، كما نبه عليه الصلاة والسلام إلى هذه المرتبة فى العطايا فقال «إنى لأعطى الرجل وغيره أحب إلىّ منه مخافة أن يكبه الله فى النار'، فاعتبر ضعيف العقل والنظر الذى غلب عليه الطمع والطبع»[٢٥٥]. ولا تُعد الحقيقة التاريخية فى أدبيات اللغة الدينية إلا بمثابة علامة، وقد يُنكَر أحيانا أمرٌ موجودٌ بموجب المعنى الذى ارتبط به واقعا De Facto فى الوعى العام، أو يُشهَد على وجود أمر غير موجود للسبب نفسه ودون أن تُفتقد الحقيقة، حيث إن المعنى يصبح أكثر حقيقية من الوقائع التى ما هى إلا علامات أو آيات[٢٥٦]، والله جل شأنه لا يعطى أقل مما وعد، وعطاياه دائما ما تربو على وعوده تبارك وتعالى.

٢٥٥ فصوص الحكم ٢٥. فص حكمة علوية فى كلمة موسى. وهذه العبارة التى لا تهتم بالزخرف فى الحديث عن مجريات الإنسانية لها أهمية عظمى لمن يشعر بالصدمة حيال شكل معين من أشكال التعبير الدينى.

٢٥٦ وحين ينكر بوذا الفيدا فإنه لا ينكر وحيًا بعينه، بل ينكر الشكل 'الظاهرى' لصالح الحقيقة 'الباطنة'، وقد عكفت بوذية الزن على الأمر نفسه تجاه البوذية ذاتها بعد أن صارت 'شكلا' هى الأخرى، ويكاد موقف الإنجيل من التوراة أن يكون مناظرا لذلك بدرجة أو أخرى.

ولنعد الآن إلى الجانب المشكل فى مسألة كتابة السير مع التبجيل الذى يستحقه حسن النوايا، وأيضا مع الرويّة التى يتطلبها حسن فهم الحقيقة. وتبدو للوهلة الأولى مفارقة طرح سيرة أولياء بشكل أحداث لا معنى لها ومبالغات لا نفع منها، ويدَّعون فى الآن ذاته عظمتهم التى لا سابق لها دون أى برهان يدل عليها، ويكون على المرء أن يطرح المبررات كافة لتصديقها. ويتسق الإسلام مع ذاته فى التسليم بالعظمة الربانية وحدها، والأنفة عن أن يظهر أى أمر فى الإنسانية عدا قلة الحيلة والفقر إلى الله تعالى، ولكن ذلك لا يعنى بالضرورة تقديم صور الأولياء بطريقة تصادر على المطلوب بتناول تناقضات تافهة مهما كانت جزالة التعبير عنها، فى حين يبخس حق عظمة الأولياء غير المسلمين. إن الأمور التى تبرهن بالفعل على عظمة المسلمين الأوائل، وليس على حساب التهوين من شأن القديسين من غير المسلمين هى جلاء ذاكرتهم وعمق تأثيرهم، فليس هناك نتيجة بلا سبب، ولو أن الشيعة المسلمين كادوا أن يؤلهوا عليًّا وفاطمة رضى الله عنها. وإذا كان ذلك الاعتقاد لا يزال حيًّا حتى الآن فى سير البطولة الإسلامية فذلك لأن عظمتها تتناسب مع اتساع نورهما وأثرهما، ونحن نستطيع فهم تلك العظمة رغم أنف كتّاب سير الأولياء الذين يغمطون حقها بتفاسيرهم الأخلاقية الخالية من المعقولية.

إن فكرة 'الغيرة الربانية' التى جاءت فى الإنجيل تتخلل الإسلام

بكامله، وتربطه باتضاع جمعى، بحيث تظهر العظمة الروحية دائما بشكل ضمنى ما لم يكن هناك تعاليم أو أعمال تبرهن عليها، وهذا أمر واضح بين الصحابة رضى الله عنهم، فبطون النور الربانى فى قلوب الأولياء هو ما يفضى إلى قداستهم دون اعتبار للمعايير البرانية. وتؤدى ثقافة الإخلاص إلى رغبة المرء فى أن يبدو أكبر مما هو على الحقيقة، أو أن يكون أمام الله سبحانه أفضل مما يبدو أمام الناس، أى أن يخفى الجوهر الطيب مخافة أن يغتصبه لنفسه فى ستار من التفاهة الأخلاقية، ولكن ذلك من قبيل التزيد الذى قد يؤدى إلى تبرير مظهر سيئ أو إضفاء معنى عميق على أمر سطحى. والإخلاص عدو النفاق، وترجع قيمته إلى أنه لا يراه غير الله سبحانه، وهذا هو مبدأ 'الملامتية' الذين يسعون إلى كسب احتقار الناس حتى يشعروا بالاطمئنان أمام الله تنزه وتعالى. وحكاية تخلف عمر رضى الله عنه عن إمامة صلاة الجمعة لأنه لم يكن يملك إلا ثوبا واحدا وكان يغسله هى بلا شك ثناء على الإخلاص والفقر، ولكن لا بد أن نتبين فيها سلاحا ذا حدين.

ولا يمكن لهذا الميل إلى تحقير النفس أمام الناس أن يؤدى إلى محو الاعتراف بالعظمة الإنسانية، وقد كان احتياج الإنسان إلى هذا الاعتراف هو السبب فى تبجيل على كرّم الله وجهه وتعظيم سلالته عند الشيعة، وقد ناظره عند السنة تبجيل الصحابة رضى الله عنهم جميعا إضافة إلى الصيغ المتناقضة التى أشرنا إليها، كما أنه أدى إلى

قيام 'المشايخ' فى الطرق الصوفية على غرار وظيفة المعلمين الروحيين Gurus فى الهند.

وربما ألقت الاعتبارات التالية ضوءا على لغز كتابة سير الأولياء فى الإسلام وانعكاسها على التوجهات السنية، فهناك فى نهاية المطاف قيمتان حاسمتان فحسب ألا وهما الإيمان بالوحدانية الربانية وإخلاص ذلك الإيمان. ويمكن لهذا الإيمان أن يتفتح بالإخلاص على طرق ثلاثة وهى المخافة والمحبة والمعرفة. ولو كان الإخلاص وليد المخافة فإن ذلك يظهر على شكل التدقيق فى التبتل، وإذا كان وليد المحبة لظهر على شكل الكرم، وإذا كان وليد العرفان لظهر على شكل الميتافيزيقا التوحيدية التى عهدناها عند كبار المتصوفة على غرار الفيدانتية. أما عن المخافة والمحبة فإنها وراء المبالغات التلقينية التى تكمن وراء كتابة سير الأولياء بشكل متزيد يبعث على الملل. ولكن ليس هناك إلا فضيلة واحدة ألا وهى إخلاص الإيمان، والإيمان واحد فحسب.

***

ولا بد من قول بضع كلمات عن أحد الجوانب العرضية فى المسألة، إلا أن له أهمية كبرى عند الغربيين الذين يتقاربون إلى الإسلام، وليس منفصلا عن مسألة كتابة سير القديسين المسيحيين على شكل أساطير تكاد وظيفتها أن تكون محو أثر الدين المسيحى فى صغائر

لامعقولة أحيانا ما تتطرق إلى القبح[٢٥٧]، ويرجع ذلك إلى أن هامش الدين له الحق برانيًا فى أن يحيط رسالته الإيجابية بضباب يحميها بالدرجة التى يخشى بها من تهديد رسالات أو وثنيات أخرى، وهو تهديد واقعى De Facto وليس ميتافيزيقيًا من حيث المبدأ De Jure. ولا بد من الإقرار بأن ذلك الضباب الربانى يختص بما يمكن أن نسميه 'الهامش الإنسانى' حين نتحدث عن المؤسسات التى هى ربانية فى جوهرها، والتى تدعم تلك التفاسير وتضع للقصة نفسها تخريجات بينة التناقض جوار بعضها بعضًا[٢٥٨].

ولا يمنع كل ما تقدم من أن تحتوى أقل القصص شأنا على رمزية عميقة، وتكاد الميثولوجيات كافة أن تكون كذلك، وليست أدبيات سير الأولياء الأول فى المسيحية استثناءً، على الأقل فيما يتصل بعدم

٢٥٧ وقد ارتبط الإسلام بذلك باعترافه بميلاد المسيح عليه السلام من عذراء، مما يفتح فى الإسلام طريقا إلى المسيحية. وليس فى المسيحية ما يدفعها إلى اتخاذ إجراءات دفاعية ضد الإسلام سوى أن الإسلام لم يظهر فى زمان المسيح عليه السلام، فهناك آيتان توصدان الباب على كل دين جديد ألا وهما «ليس أحد يأتى إلى الآب إلا بى» يوحنا ١٤: ٦، «ويقوم أنبياء كذبة كثيرون ويضلون كثيرين» متى ٢٤ : ١١، ناهيك عن أن صورة الإسلام فى المسيحية طوال قرون لم تكن إلا نسيجا من الافتراءات، ولكن ذلك لم يجعلها فى مقام الشرع المسيحى، وذلك برهان على الحاجة إلى دفاع مشروع عن النفس تميز به الأديان البرانية كافة، ولا مناص من اختيار وسائل إنسانية بحتة فى ذلك الدفاع.

٢٥٨ وقد كان وصف الرسول لعيسى عليهما الصلاة والسلام وصفا للمسيحية ذاتها كما كانت تبدو فى جفاف الإسلام بأنه «... رَجُلٌ أَحْمَرُ ، كَأَنَّمَا خَرَجَ مِنْ دِيمَاسٍ...» البخارى، أحاديث الأنبياء ٣٤٣٠، ولا يصف ذلك شخص المسيح عليه السلام بقدر ما يصف حمية الحب فى المسيحية، ولا بد من تفسير كثير من التناقضات التى قد تطرأ فى الأحاديث النبوية على الشاكلة ذاتها.

المعقولية. إن وظيفة المفسر أو بالحرى واجبه هو أن يستخرج تلك الرمزية، فما جدوى تفسير فقرة غامضة بأخرى أشد منها غموضا؟ ثم إن فيضان النسخ المختلفة يثبت الطبيعة التجريدية لا التاريخية للمتون المقدسة التى ترجع إليها. ويجوز أن نلوم بعض الجوانيين على حشر تكهنات ذات طبيعة شخصية فى تفسيرهم دون أن يلفتوا النظر لحسب إلى الغاية الكامنة فى المتن.

***

وأحيانا ما يعمل ارتباط الأفكار فى سياقات التعريف والتسبيح فى الخطاب الشرقى على إهدار منطق الأمور ومغزى الرمز[٢٥٩]، ولكن ذلك التفسير لا يفسر كل شىء ما دامت الوسائل الجدلية نتيجة رد فعل وليست نية مبيتة. والكاتب المسلم عموما متعجل ومهمل نتيجة اعتماده على الإخلاص، وكذلك على اندفاع مُلْهَم، فلا عجب أن تحتوى كتاباته على كل أنواع التجاوزات، فالكتّاب يُكتَب على مرأى من الله سبحانه وعلى القارئ أن يفصل الحَبَّ عن العصف، وأن يغفر الضعف الذى ينتج عن الإيغال فى الحمية. والمبدأ الذى يقول 'من الأفضل أن يحمر المرء خجلا فى الدنيا عن أن يخجل فى الآخرة'، قد يتحول إلى هاجس بحيث يتحقق آليًا فى المخاطرة بحماسة

٢٥٩ يحكى الرومى فى المثنوى كيف أن الرسول عليه الصلاة والسلام نصح عليًا رضى الله عنه أن يلجأ إلى مشورة حكيم حتى يحقق أهدافه، ونرى ذلك عبثيًا حينما نتذكر مقام الشخصيتين والصلة التى تربطهما، ولكنها تصبح معقولة فى سياق ارتباط الأفكار الذى يُعلى من شأن المعلم والمتعلم، ويؤسس الرومى تصويره لنموذجه المعرفى على نية تبيين المبدإ مجردا بذكر الواقعة بهذه الطريقة.

النقد والذوق السليم. وما يأخذ القارئ الغربى على الأدب العربى كمخالفة فى حق المنطق والمعقولية ليس إلا هفوة عارضة فى منظور المناخ الإسلامى لتعبر عن صغار الإنسان، ولكنها شفرة ذات حدين نتيجة سيادة العوامل الأخلاقية.

ويصل التوكيد على حرية الإنسان إلى أنه قادر على أن يتسق مع الاتزان الكلى بل إنه واجب عليه، والأخلاقيات سواء أكانت عميقة أم سطحية لا تعنى إلا الاتزان، فمن العبث أن يأمل المرء فى الخروج على آليات الكون فى الوجود بأن ينفر من التصوير التشبيهى الذى يصفه، ولا شك أنه سيصفه دون بلاغة تذكر ولكن بما يكفى من الوضوح، فيسلم المرء نفسه إلى منحدر بسبب حذر وعظى أو طفولى. ويكفى قليل من الإحساس بالتناسب كى يفهم المرء من الظاهر أن الذين استطاعوا تحقيق التوازن الأعظم لم يكونوا حاذقين بقدر ما كانوا على يقين من صدق التصورات التى صدقوها وعبروا عنها بأقل قدر من المعرفة بوجودهم المباشر، ونحن واعون حقا بالسيف ذى الحدين الذى يضعه التشبيه فى الدين Religious Anthropomorhism على قلة البيان الذى يتمخض عنه، ولكن إحساسنا بالحقيقة يجبرنا على تفضيل هذه السذاجة بما حوت من نقائص حيث إنها تعبر عن حقائق أكثر مما تعبر عن ذكاء نقدى ألمعى تنفثئ ألمعيته فى العدم.

***

وهناك لغز مبهم فى ضرورة العبثية، وهو مسألة ما إذا كان المرء

قادرا على رؤية حدود عقله، وما مدى انطباق مقاييس العقل على كل المقامات بلا هوادة. وإذا لم يكن فى ذلك عبث فى الدنيا لما كانت دنيا، ولكانت منظومة من الخلايا البلورية تتحرك بإيقاعات آلية منتظمة. ولم يوجد دين لا يعتور هوامشه بعض المنغصات، وربما فقد الدين معقوليته لو لم توجد. ولا مناص من أن يتحسب المرء لضرورة الاختلاف دون الشعور بضرورة الوقوع فى التزيد الخطابى ولا فى الأيقونية. وتنبع تلك المنغصات قبل أى شىء آخر من انفعالية مهيمنة تحجب التفكير بطبيعتها، فليس هناك تعصب بلا حماقة. ولو فرضنا أن هناك فكرة روحية قد انطلقت بكامل عنفوانها حتى تؤتى ثمارا نفسية فسوف تئول فى نهايتها إلى عبثيات تدينية، وعلى الحكيم أن يميز الجوهرى دون أن يسمح للعرضى أن يشغله، وقد تكون الدينامية الانفعالية ضرورة على مستوى معين ولكن ذلك لا يجعلها رحيمة بالذكاء[٢٦٠].

ويرى المرء من المنظور التبسيطى لعلم النفس أن الإنسان العادى عاجزٌ عن ربط واقعة وقع فيها برؤية تصحيحية ووقائع متكاملة خارج نطاق قدرته على النظر، وشأن العلم الحديث فى ذلك هو

٢٦٠ وليس لهذا علاقة بالخطإ الحديث الذى يرى أن الغضب من أمر أو الحماس لآخر يعنى عدم الموضوعية، ويقول إن البرود والأناقة كافيان لكى يكون المرء موضوعيًّا. والحق أن هناك بعض الانفعالات التى لا تُعد بدهيات عاطفية هى على العكس تماما من ذلك لأنها ناتجة عن معرفة موضوعية، وهى على ذلك ما يكدر المرء أو يسره حسبما يواجه تعبيره عنها من ازدراء أو إجلال فى نظر الآخرين.

شأن كل أنواع التعصب من اللحظة التى يرغب عندها عن قبول الحقائق التى تمخض عنها وجهة نظره، إلا أنها أصولية فيما يتصل بالحق وتجلياته. ولا يخطر لنا هنا فيما يتعلق بالمنظور الدينى أو الروحى هى الخطيئة بما هى، لكنه ضيق الصدر بتلبيس الحق بأسلوب ما ولكنه كاف بدرجة مؤثرة، وكما لو كان قدرا علينا أن نعقل فى حدود معطيات المكان فحسب، وأن ننسى معطيات الزمن. والإنسان العادى بما فيه العبقرى العادى مخلوق أحادى البعد، وما يحمله على ذلك هو عدم تقابس العقول البشرية، والتى لا تستطيع أن تقدم نفسها فى كل مكان بالوضوح نفسه، ثم إن هناك العنصر الانفعالى المتجذر فيما تحت الوعى سواء أكان ساخنا أم باردا أو إيجابيًّا أم سلبيًّا، مما يعمل على إفقار الخيال، ويبدو فقر الخيال صيغة مميزة للبشر، كما لو كان 'ذرة من الملح Cum Grano Salis'[٢٦١].

وفى نهاية المطاف فإن العنصر المقصود وهو المصلحة الذاتية التى تجذرت فى غريزة حب البقاء مفهومة بشكل خاطئ من بداياتها من جانب أو آخر بحيث تمر عطبًا. وتبدو الموضوعية الحقة نوعا من المحو ودرجة من الموت، ولو سلمنا بأن طبيعة الأمور غالبا ما تتناقض فإن مصلحتنا النهائية لا تناقض الحق، ما لم تكن من مصالحنا الوهمية وأنانيتنا السطحية[٢٦٢].

٢٦١ وربما أغرى المرء بقول النقيض من ذلك، لكن نشاط الخيال لا يعمل إلا على بعد واحد.

٢٦٢ ولا بد من التحسب حتى لا نخلط بين العناصر المجحفة ومجرد الميل إلى عدم التساوى

وختاما نعود إلى مسألة الذكاء وطبيعته التى سلف ذكرها، فمن الواضح أن الذكاء يَفْضُلُ الغباء، إذ لا مناص من أن يختار المرء بين الحق والباطل، والحق بدهيًّا يخاطب الذكاء، ولكن الاختيار بين الذكاء الشيطانى والسذاجة الملائكية أمر محتوم فى مستوى معين، ولا بد من احتمال عدم الذكاء فى القطاع الذى تنشأ فيه الإشكالية. والدين لن يحتمل الذكاء الصرحى المغرور بأى ثمن كان، ويتجنب ذلك بعكسه ألا وهو المعايير[٢٦٣]، وهى الفهم النقى الهادئ والمغزى الأخلاقى فى إنكار الذات والفضيلة اللاشخصية، ولكن حيث إن ذلك غير كاف نفسيًّا عند السواد الأعظم من الناس فلا بد من أن يحتاج الدين إلى مناقضة صلف الذكاء بقصر يناقضه، أى السذاجة التدينية، فمن متطلبات الضعف الإنسانى أن يضيف إلى الخير شرا هينًا منه أى إن الخير قد يتزيا برداء قصورنا ذاته. وينتج الغموض الغريب للذكاء من حقيقة أنه خير فى الحق فحسب، وهو ما يفتح الباب للتعويضات المتناقضة التى أسلفنا ذكرها، فالحق ولو قلَّ قبوله يغلب الذكاء ولو لمعت موهبته، إلا أن الذكاء الخالى من الحق يبقى غريبا أبدا تحت مستوى ذاته بعيدا عن طبيعته الأصلية بموجب أن الحق باطن الذكاء بما هو.

أو عدم التماثل، وهى مسألة تدبير عقلى أو حتى جدلى، وليست ذات طبيعة إرادية ولا انفعالية.

٢٦٣ ولكن المعايير على الحقيقة ليست نقيضا لشىء، بل الانحرافات هى التى تناقض المعايير.

عندما رفض المسيح عليه السلام بعض الوصايا الرابينية بصفتها 'إنسانية' لا 'ربانية' فقد بين أن هناك قطاعا فى الدين يُعَدُّ تراثيًا وأرثوذكسيًا إلا أنه إنسانى بشكل ما، أى إن النفوذ الربانى كلىٌّ فى المتون وفى النتائج الجوهرية التى تترتب على الوحى، ثم إنه يسمح 'بهامش إنسانى' يتبدى فيه بشكل غير مباشر فحسب بحيث يوفر فاعلية للعوامل الإثنية والثقافية. وتنتمى تعاملات البرانية إلى هذا القطاع أو الهامش، فالأرثوذكسية متجانسة ولا تنقسم من ناحية، إلا أنها من ناحية أخرى تشتمل على درجات من المطلقية والنسبية. ولا يفت فى عضدنا إذن ما تلقيه المذاهب المسيحية المختلفة على بعضها البعض من تكفير وحرمان ولعن حول جوهر المسيح، وما إذا كان جسده جوهرًا لا يصيبه الفساد، أو أن جسده كان مثل الأجساد الآدمية الأخرى، أو ما إذا كان فى نفس المسيح شائبة من جهل الإنسان، أو ما إذا كان جسدًا غير مخلوق ولكنه منظور، وهكذا دواليك[٢٦٤].

٢٦٤ وجدير بالذكر فى سياقنا أن نورد أن الخلافات حول العذراء عليها السلام قد دارت حول إذا كانت طبيعتها الأولى لا قدرة فيها على الخطيئة، أم هل كانت بلا خطيئة بموجب فضائلها الفائقة، أم هل كانت معصومة من الخطإ بموجب قداسة ذكائها وإرادتها؟ والذين يدفعون بالمسألة الأولى يحاولون اجتناب أى ثلم فى جوهرها، وأصحاب المسألة الثانية يسعون إلى اجتناب حرمانها من الثواب، ويبدو أن كلا الفريقين قد غفل عن أن البدائل تصبح بلا معنى فى مقام العذراء المباركة. وقد كان 'الحمل الطاهر' الذى عزاه الإسلام كذلك إليها

وما يثير الدهشة حقا فى معظم الحالات بدرجات متفاوتة هو الرغبة الجامحة فى الإصرار على مناقشة المسائل التى ليست على قدر كبير من الأهمية، والعجز عن التسامح فى مسائل لم ير الوحى ضرورة حتمية لتفصيلها، إلا أنه كان يكفى التسليم من الناحية الأسرارية والفقهية معا بأن المسيح عليه السلام كان الصورة الحية للرب، وكان عليه فى إنسانيته تلك أن يأتى بحجج تفوق الطبيعة، فى حين يظل إنسانيًّا بلا مراء، وقد يكون فيه شىء من محدودية كما يبرهن حادث شجرة التين التى لم يدرك عقمها عن بعد، وتُعد عقيدة انبثاق الروح القدس من الآب والابن معا Filioque مثالا نمطيًّا للميل إلى فرض انضباط غير ضرورى وتعنت عقدى يُنتج على الزمن فيضا من التفاصل واللعان.

والحقيقة التى تفرض ذاتها عند الاعتبار فى الأفكار فى هذا الاتجاه هى أن الإنسان الساقط فى حال ما بعد جنة عدن مخلوق متشظٍ، وعلينا مقابلة ذلك بحقيقة أن قداسة الإنسان لا تمنعه من أن يكون ضعيف المنطق، ولا من أن يكون انفعاليًّا أكثر منه ذكيًّا، ورغم هذا يجد فى نفسه دافعا لأن يكون معلما، وليس الدافع هو ادعاء 'الغيرة على بيت الرب'. ولا يعنى إلهام الروح القدس تحرير الذكاء من كل المعوِّقات الطبيعية، فذلك هو الوحى، أما الإلهام فيعنى أن الروح

ينطوى على كل جدارة مثلما يجمع الجوهر كل عوارضه الممكنة. وعلى العكس من ذلك فإن العصمة الكاملة تساوى واقعيًّا غياب 'الخطيئة الأولى'.

ترشد الإنسان حسب المشيئة الربانية، وعلى أساس قدرات الوعاء الإنسانى القابل. وإن لم يكن الأمر كذلك لما وجدت أطروحات لاهوتية ولا شقاقات أرثوذكسية، ولكانت كنيسة الآباء الأولى قد كتبت أطروحة فريدة جامعة مانعة، ولم يكن ليوجد توما الأكوينى ولا جريجورى بالاماس. أما عما بقى منهم فإن الروح القدس تلهم الإنسان بقدر قداسته.

***

ويتضح أكثر الأمثلة تواترا 'للهامش الإنسانى' الذى تسمح به السماء للتراث فى الشقاقات التى تنشأ بين دينين كليهما أرثوذكسى جوهريًّا، وليس لذلك علاقة بالإلحاد الذى يقع خارج ذلك الهامش. والواقع أن الفكر الجمعى الإنسانى لا يملك إدراك الفروق بين وجهات النظر المختلفة من ناحية، ومن ناحية أخرى لن يفرِّق بين الصيغ الذاتية والموضوعية، ولذا كان الاستقطاب والشقاق المحتوم، حتى لو كان ربانيًّا، يعنى نقصًا خطيرًا فى الكمالات. فالسماء تسمح للإنسان بأن يكون ما هو، لكن ذلك التغاضى أو الصبر الربانى لا يصح أن يؤخذ على محمل الموافقة الربانية.

أما عن مسألة الكهنوت فإن أقدم المتون المسيحية أحيانا ما تعد الأطروحة اللاتينية وبالتالى اليونانية نموذجا يُحتذى، أو هى بالحرى طبيعة الأمور أن يكون للكنيسة بابا لا يكون حاكما مطلقا بقدر ما يكون فى تواصل روحى مستمر مع الأساقفة أو البطارقة، ولا بد أن يكون إذن بلا عقيدة انبثاق الروح القدس من الآب

والابن معا Filioque، ولكنه يملك حقوقا بعينها على نطاق اللاهوت والكهنوت وغيرها تبدو مناسبة أو لازمة للمناخ اللاتينى الجرمانى. وتبرهن الاضطرابات فى الكنيسة الرومانية فى زمننا على أن المفهوم اللاتينى للكنيسة ضيق لاهوتيًا ومتزيِّدٌ تشريعيًا، وإلا ما تفاقمت الاضطرابات[٢٦٥]. ثم إن هناك أمرًا فى بنية المسيحية ذاتها يستعصى على الحل، فلو ملك الفقيه سلطة شاملة لصار قيصرا دنيويًا منتصرا، ولو ملكها إمبراطور لجعل من الفقيه مخلبًا له[٢٦٦]، ولكن لنعترف أننا قد وقعنا فى دائرة مغلقة خبيثة تتجلى آثارها حيثما وجد الإنسان.

وليس 'السر المستغلق' عند اللاهوتيين إلا تعبيرا عن عجز ميتافيزيقى، إلا لو كان يشير بوضوح إلى الذات العلية التى تستعصى على الفكر المتشيئ المفارق، كحال العصب البصرى بالنسبة إلى البصر، وغالبا ما

٢٦٥ ثم إن انتشار البروتستنتية فى الغرب اللاتينى برهان على المسألة ذاتها، والحق أن البروتستنتية تكرر نفسيًا لا مذهبيًا اعتراض الآريوسية، وهو رغم كل شيء أمر ينطوى على قدر من الحقيقة وعلى عنصر التوازن وإن كان فى صورة متطرفة.

٢٦٦ ومن قبيل التناقض الفادح أن أحدهما لا يمنع الآخر. وهذا ما صار فى الغرب اللاتينى حيث وقعت البابوية فريسة لا للإمبراطور بل للسياسة، وبالتالى للديموقراطية التى تحددها، وقد كانت الكنيسة منذ الثورة الفرنسية تحت رحمة الجمهوريات المدنية بما فيها أشباه الطغاة الجمهوريين. فإن الأيديولوجية وليس الدين هى التى تقرر من يستحق الأسقفية، وقد نجحت الأيديولوجية بفضل ضلالة تاريخية مواتية فى ضخ مادة إنسانية إلحادية فى قالب الكنيسة. وقد كان المجمع الأخير سياسيًا أيديولوجيًا وليس لاهوتيًا، وقد اكتسب مشروعية من واقع أنه لم يتحدد بمواقف ملموسة قوَّمها اللاهوت، بل بتجريدات سياسية أيديولوجية تنفى اللاهوت، أو بالحرى بنزوع العالم الديموقراطى الذى اغتصب دور الروح القدس. وقد تلاعبوا 'بالتواضع' و'الإحسان' بما يناسب المقام فى بعد أحادى ليؤكدوا نجاح المجمع.

يكون 'السر' توكيدا اعتباطيًا لإخفاء تناقض لاهوتى، وقد يكون حقيقة بسيطة لو كنا نفهم ما هو الفكر وحدوده الواضحة.

وتكمن الدراما الكاملة للاهوتيات فى عدم المقابسة بين تساميها التبسيطى وفكرة مايا فى المراتب الربانية، ولذا يضطرون إلى تعويض عُقَدِ طوعيتهم الأصولية بمنشطات فلسفية 'ربانية'، وهى ربانية بالمدى الذى تناسب به نفسية جمعية بعينها فحسب. وإحدى صعاب التصوف الكبرى أن أعلى مقامات الميتافيزيقا تختلط باللاهوت حتى إنه يصبغها بالاضطراب المعتاد 'بكلية القدرة' ما لم يُقر المرء بأن الحكمة Sapience هى التى تزيد اللاهوت عمقا بأن تغرس فيه ومضات من نفاذ البصيرة[٢٦٧].

وحينما أخذت اللاهوتيات على عاتقها ذلك التناقض الذى أدمج الميتافيزيقا بالانفعال والعاطفية فقد كُتِبَ عليها تربيع الدائرة، وهى لاهية عن تفاضل الأمور فى وجهات النظر ونقاطه، وتعمل بعناصر صلبة بشكل اعتباطى لا يُحَلُّ تناقضه سوى فيما وراء تلك الصلابة المصطنعة. ثم إنها تعمل بدوافع عاطفية يصفونها

٢٦٧ التخلف الذى نعنيه هنا يمكن أن يكتشف على مستوى التأمل كما يمكن اكتشافه على المستوى العملى حيث يضفى العنصر الإرادى غالبا صبغة العنف على طريقة العمل، مما ينتج عنه تمزقات عرضية، فأبواب الفردوس لا تُقتحم بتزيدات لا ذكاء فيها مهما كانت بطولية. فلا مناص من التوازن بين الكيفى والكمى، وبين الإرادى والعقلى الملْهَم، وهو أمر يغيب عن قريحة الأخلاقيات السوقية. والسوقية هى التى تُرَوِّجُ الغرائب المتزيدة، وتحط من قدر المعجزات الحقة.

’بالتقوى‘[٢٦٨]. وتستهدف المسيحية إقرار تمايز فى الوحدة الربانية، وادعاء أن الأقانيم ’ليست أكثر من علاقات‘ لا تؤدى إلى أى تفاضل فى الواقع، كما لو كانوا يحاولون أن يحشروا أبعاد الفضاء الثلاثة فى بعد واحد فحسب. أما فى الإسلام فإن الوحدانية العتيدة تتصدى لوجود العالم وتنوعه، ولن يكون هناك صراع لو أن التوحيد كان ميتافيزيقيًا شفيفا سخيًّا كما تتطلب طبيعته. وتتفرَّق المسيحية حول غاية العبادة، هل هى الله أم الأقانيم أم المسيح أم القربان أم القلب المقدس؟ والإسلام على العكس يتزيَّدُ فى المركزية حتى على المستويات التى لا تنطبق فيها، حتى لا يكون غير الله سبحانه غاية، وينزع إلى الاعتماد عليه وحده جل وعلا حتى رغم برهان الوقائع المباشر حينما لا تمنع تلك الوقائع ذاتها كل شيء آخر من الاعتماد عليه سبحانه، وحينما يكفى الوعى بذلك حتى يكون المرء متسقا مع الحق. وهناك حماس نحو إحلال الفضيلة محل الفكر، وإحلال البطولة محل الفضيلة. ونحن فى قولنا هذا واعون بأن العبادة سلوك طبيعى ومعيارى، وبأنه ليس هناك من تعقل مُلهَم بدونها، ولكن كل شيء لا بد أن يوضع فى موضعه، وقد أصبح ذلك للأسف عويصا فى إنسانية ’العصر الحديدى‘ المنفعلة. ولكن ما يهم فهمه هو أن النفس التقية قادرة على التفكير بلا تحيز باتساق

٢٦٨ وقد تخط المجامع إلى مهاترات لا علاقة لها بالميتافيزيقا، ولكنها أفضل من الخمول حيال أخطاء ظاهرة بحجة ’الإحسان‘ أو ’التواضع‘.

كامل مع التقوى، ولا تناقضها، فضلا عن أن غريزة العبادة تتعمق بالمدى الذى تتشرب به الحق[٢٦٩].

وترى التثليثية المتطرفة أن الله واحد قطعا، ولكنه كذلك فحسب عندما يكون ثلاثة، وليس هناك إله واحد خارج الثالوث ولا بشكل مستقل عن التوزيع الأقنومى وإلا ما كان هو الله الحق. والتوحيد عندهم بلا معنى خارج ذلك التوزيع. وهنا يكمن الثقل الكامل للتثليث ويتضح، فهناك مسيحيون يعجزون عن رؤية أية قيمة فى الإسلام، وليس الإسلام عندهم إلا إلحادا، وإذا هم لم يقولوا مثل ذلك عن اليهودية فذلك لسبب وحيد هو أنهم عكسوا عليها تثليثهم كمعنى مبدئى، ولذا كان اتهامهم للمسلمين له ما يبرره فى مذهبهم. ومن منعته تثليثيته من رؤية أن القرآن الحكيم يتحدث عن رب إبراهيم عليه السلام، وأن المسلمين يعبدون الله تعالى ولا شريك له سبحانه، هو الذى يستحق ذلك اللوم. والمسيح عليه السلام لم يتحدث عن الثالوث فى تعاليمه لصلاة الرب شأنه شأن الله سبحانه فى سيناء حين تحدث عن الوصايا العشر، وقد قدَّر ما يكفى لتعريف ذاته العلية لبنى إسرائيل فى آية ﴿أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ الكهف ١١٠.

والتثليث مفهوم لله تنزه وتعالى تحدد بسر الظهور، ولو كنا نسعى إلى القول بسبق هذا السر فى الله سبحانه فقد عثرنا على مبدإ التثليث.

٢٦٩ وتؤكد المتون الفيدانتية هذا المعنى، وكذلك تحتوى اللاهوتيات التوحيدية على ما يؤكده.

وقد نوهنا لذلك أكثر من مرة فى كتبنا. وحين تطبق هذه الفكرة على أى دين توحيديًّا، كان أم غير ذلك، فإنها تطرح كما يلى، إن الجوهر قد صار صورة حتى تستطيع الصورة أن تصير جوهرا. وكل وحى هو أنسنة الربانى حتى يكون الإنسان ربانيًّا.

***

وتعترض اليهودية والإسلام على التثليث بالقول إنكم تقولون إن الله مولود، والله سبحانه مطلق ولم يولد، وتقولون إن الروح القدس تفيض وتُبعث وإنها هى الله، والله جل جلاله لا يفيض عن شىء ولا يبعثه شىء، وتقولون إن الآب هو الله وإنه يلد، فيكون هناك بموجب ذلك إلهان، ثم كيف يكون الابن والروح متناظرين مع الله دون أن يكونا متناظرين أحدهما مع الآخر؟

وقد يرد المسيحى بالقول بأن اليهودية والإسلام يريان أن الرحمة الربانية لا تناظر العدل الربانى ولكن كليهما يناظر الرب. وسوف يجيب اليهود والمسلمون بأن فى ذلك اختلافًا شديدًا، حيث إن الرحمة والعدل صفات ربانية حقا، ولكن من الخطل ادعاء أن الله جل وعلا يمكن أن يُختزل إلى إحداهما أو الأخرى[٢٧٠]. والمعادلة نسبية فحسب، ولذا تكمن فى جذورها المشكلة، واليهود والمسلمون يقرون بنسبية بعينها فى الربوبية بالتميز بين الذات والصفات، وبين

٢٧٠ فالرحمة هى الله سبحانه، ولكنه جل جلاله ليس الرحمة، إلا أن الله تعالى هو الرحمة بشكل مباشر أكثر من كونه العدل، والعدل أمر برانى مشروط، بينما الرحمة أمر جوانى لامشروط دون أن تماهى بذلك مع المطلقية بما هى.

الفضائل والوظائف، فى حين أن المسيحية فى المستوى اللاهوتى على الأقل تبدو وقد شمّرت لاختزال كل شيء إلى المطلقية، ومن هنا كان اختزالها الإشكالى فى اللاهوت التثليثى.

وحين يقول المسيح عليه السلام «أَنَا فِي الآبِ وَالآب فِيَّ» فذلك هو تماهى الهويّة، وحين يقول «أَبِي أَعْظَمُ مِنِّي» فذلك اختلاف فى مقام الحقيقة المبدئية. وقد أُضْفِيَ على الآية الأولى معنى المعادلة المطلقة، بينما بُخِست الآية الثانية تعسفيًا إلى طبيعته الإنسانية وحدها. وقد ذكرنا سلفا عبارة أن الله سبحانه يخلق ولا يلد، وإلا لكان هناك إلهان. وسوف نقول الآن إن الله سبحانه 'لَمْ يَلِدْ'، إلا لو سلم المرء بفكرة مايا، فهذه الفكرة تجعله يفهم أن المفارقة بين الخالق والمخلوق مقدرة سلفا فى الاختلاف بين المطلق بما هو والمطلق النسبى نظرا للانهائيته. ويرى الفيدانتيون أن المفارقة بين المطلق باراماآتما وبين النسبى مايا أو إيشفارا مفارقة بيّنة كما هو الحال بين الخالق والمخلوق عند الساميين، ولكن هناك جانب يجعل المخلوق متصلا بالخالق بالتعويض، فلا شيء فى الوجود يمكن أن يكون إلا تجليًا للمبدإ أو تشيؤًا للذات أو الروح، فكل شيء آتما[271].

وبتعبير آخر فهناك آتما وهناك مايا، كما أن هناك آتما الذى يمثل كـ'مايا'، وهو الأقنوم الربانى الذى يخلق ويفعل، وهناك على عكسه

٢٧١ ولو كانت وحدة الوجود الفلسفية قد أخذت فى حسبانها هذا الجانب من الأمور لكان مشروعا كمنظور تركيبي أو جامع، ولكنها لم تكن تعرف شيئا عن مقامات الحقيقة والتعالى. ويختلط النوعان من التوحيد فى المطارحات بين اللاهوتيين بشكل تلقائى.

مايا التى تمثل كآتما، وهى الكون الكلى فى مظهر الوحدة والتعدد. وسوف يكون العالم مظهرًا ربانيًا 'للإنسان الكامل فايشفانارا' أو هو 'الظاهر' بالمصطلح القرآنى والصوفى، وفضلا عن ذلك فإن هذا هو أعمق معنى للأيقونة الطاوية ين يانج، وهذا المذهب هو الذى يسمح بأن نقول إن الولى أفاتارا 'مخلوق قبل الخلق'، أى قبل أن يُصَاغَ العالم، فمن الجوهرى 'أن يخلق الرب ذاته' فى الوجود الربانى In Divinis لو جاز التعبير، وكلمة 'يخلق' هنا لها معنى علوى منقول وهو مايا[٢٧٢].

ويعكس التمايز بين الطبيعتين الإنسانية والربانية تمايزا فى الطبيعة الربانية ذاتها ويرمز إليه، أو بين التساوى مع الآب وعدم التساوى معه، أو بين المطلقية والنسبية، ويتأكد هذا التمايز المبدئى الذى تشكل العوارض الأرضية أحد جوانبه ويشكل القرب الربانى جانبه الآخر، ومن هنا جاء التأويل فى مذهب الطبيعة الواحدة. ولا يثير الدهشة أن تلك المعية مثلثة الأقطاب أحدها بين الإنسان والرب، والثانى بين الإنسان الأرضى والإنسان الربانى، والثالث بين الرب الأقنومى والرب الجوهرى، وأن هذا التعقيد قمين بخلق

٢٧٢ وعند بارمينيديس أن الوجود البحت يتماهى مع المعرفة البحت، وما عدا ذلك ليس إلا 'آراء Doxa'، وهو ما ليس بعيدا عن فكرة مايا رغم بعض تحفظات مفادها أن المغزى الفيدانتى للوجود البحت عند بارمينيديس ليس خارج مايا تماما بل يتماهى مع قمته إيشفارا. وقد كان اليونانيون دوما يعانون من رهبة اللانهائى اتساقا مع مذهبهم فى الكمال، وهو أمر يتضح حتى فى عمارتهم، فالبارثينون ينطوى على عظمة حقيقية ويعبر عن دين 'الكمال' العقلانى المحدود، وهو ما يناقض الطبيعة العذراء بخلط اللانهائى والعشوائى Chaotic.

تنوع فى الآراء سواء على المستوى الأرثوذكسى أو على مستوى الهرطقة حسب الحال، وهو ما أشرنا إليه سلفا، والحق أن قطبية آتما مايا هى التى تتكرر وتتردد بصيغ لا تحصى، وأهم ما فيها للإنسان هى التى تعبر عن العلاقة بين الله سبحانه والعالم. وقد كان مفتتح إنجيل يوحنا تعبيرا عن هذه القطبية فى انطباقها على المسيح عليه السلام «...والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله»، وقد جاء بُعدُ الخضوع سابقا لبُعدِ التساوى أو التماهى.

ويمكن تفسير الآريوسية فى جملتها بالاهتمام بتوكيدها لمبدإ النسبية الربانية In Divinis، أى مايا الربانية، فيقول القديس آريوس إنه رغم أن الابن قد 'خُلِقَ' فى الزمن مثل باقى الخلق، فالزمن يبدأ من الخلق، إلا أنه 'مخلوق من عدم'، وكون الابن ربانيًّا بمعنى أنه مبدأ الخلق الكونى والخلق بما هو يعنى أنه أراد القول بأن الكلمة الربانية لها بعد نسبى. والحق أن آريوس قد أفسد أطروحته بظنون منحرفة حيال شخص المسيح عليه السلام، إلا أننا لا بد أن نسلم بأن مذهبه تميز ببصيرة عميقة صحيحة رغم أنها مصوغة بالمصطلح الساميِّ النمطى التشبيهى، وكان الأجدر بالمرء أن يفهم نواياه اللاهوتية الإيجابية بدلا من أن يرفضها بالكامل، ألا وهى فكرة النسبية الربانية التى هى المثال الأول لمحدودية العالم، فالكلمة ليست بجُمَّاعِها غير المطلق كما يدعى آريوس، ولا هى تماهى فى كل الأحوال مع المطلق كما يدعى البعض، ولو كان بنا حاجة إلى التناقض فى الجدل الميتافيزيقى فهى

فى هذا الأمر. ويبرهن انتشار الآريوسية وصلابتها فى عهد قريب من عهد ميلاد المسيحية على أن فيها أمرًا غير مجرد الخطإ الإنسانى كما قال مجمع نيقية، ولم يكن ذلك انتصارًا للحق بما هو بل انتصارًا للحق الأنسب على حساب المعانى الجوهرية الميتافيزيقية. ولا شك أن اللاهوت المتشدد لا بد أن يخو إلى التبسيط، ولكنه لم يزد عن منظور أحادى متشظٍّ لا مناص من أن يؤدى إلى خلل التوازن بالقدر الذى يتطلب محتواه من تفاسير متعددة الأبعاد.

وأيًّا كان الأمر فلا بد من الإقرار بأن الصيغ اللاهوتية للتثليث تُمَثِّلُ فى نطاق بعينه صورة ربانية قُدِّرَ لها أن تعبر عن السر وتستره فى الآن ذاته لتحميه، وكذلك كى تكون مرجعية بموجب تناقضها مع المذهب الشمولى الذى ينطوى على أبعاد متعددة.

***

ولا بد من التميز بين المعرفة الميتافيزيقية والقدرة على التعبير عنها، فاليونانيون والهندوس خاصة كانوا يحتكمون على آلة الجدل التى تناظر إحساسهم بالموضوعية[٢٧٣]، وقد كان فن الجدل غائبا عن قدامى الساميين وعن الإسلام فى مولده، إلا أن ذلك لا يتعلق بمقام

٢٧٣ ويتميز أهل الشرق الأقصى بالتأمل، ولكنهم رمزيون وليسوا مناطقة، وهم قبل أى شىء آخر بَصَرِيون فى منظورهم، وقد كان التراث المغولى النقى هو ما جاء به فوهسى، وقد تفرع إلى الطاوية والكونفوشية، ثم اندمج فيه تراث الشينتوية، ولا ننسى شامانية الشرق الأقصى وسيبيريا، لكن الروح المغولية قد صبغت البوذية كذلك، والتى صارت جزئيًّا ممثلة لعبقرية الجنس الأصفر خاصة فى بوذية الزن، كما تجلَّت بشكل عام فى كل الفنون الشعائرية.

أفراد بعينهم فى الحكمة، فأعمق مضارب الميتافيزيقا يمكن أن تصوَّر مركَّزة فى آيات متنوعة من الإنجيل والقرآن، أو فى إلهامات الأولياء والصالحين الذين استقوا منها بعيدا عن كل نفوذ هلِّينى ممكن، ذلك إضافة إلى الاعتبارات التى طرحناها عن الميتافيزيقا فى اللاهوتيات، مما يدفعنا إلى العودة إلى بعض الحقائق الأصولية فى الحكمة الخالدة Sophia Perennis ولو خاطرنا بالخروج عن موضوعنا وتكرار أمور سبق ذكرها، وهى على الدوام فكرتا المطلقية والنسبية، والتى تُعد هامة ومصيرية فى سياق 'الهامش الإنسانى'.

والشهادة الإسلامية 'أشهد أن لا إله إلا الله' تنطوى من المنظور الميتافيزيقى أولا على المعنى الموضوعى للتمييز، أى الفصل بين الحقيقى والوهمى، أو بين المطلق والنسبى، وكذلك تنطوى على معنى التمييز الروحى بين الدنيوى الظاهر والربانى الباطن، وتجلى الربوبية المتعالية الموضوعية باطنيًا وبالتالى ذاتيًا، ولكنها ذاتية بمعنى لاشخصى، أى من منظور الكائن العبد وليس الأنوية الإنسانية، والعقل المُلهَم والأنا المطهرة ما هما إلا وسيلتان للتناول. فعلى المذهب أن يكون كليًا وله وظيفة فى البعد التوحيدى، وقد عبر عنها الإسلام فى الشهادة الثانية 'وأشهد أن محمدا رسول الله'، وتعنى أن النسبى الذى يُجلى المطلق مباشرة ليس إلا مطلقًا، كما أن التطبيق الذاتى يُمكِّنُ المرء من القول بأن العالم الظاهر ليس إلا العالم الباطن،

أو هو الذات أو الروح[274].

إلا أن النسبي لو استطاع أن يحوز ذلك الجانب من المطلقية الذى يوحده بالمطلق فذلك لأن النسبي مقدر سلفا فى ذات المطلق، فجذور مايا فى آتما، وإلا ما كانت العلاقة بين الله جل جلاله والعالم أمرا مفهوما. ولذا كان الخلق بكليته منفصلا عن الخالق سبحانه بينما كان امتدادا له 'كتجلٍّ ربانى'، وهذا هو ما يعبر عنه الاسم الربانى 'الظاهر' فى مقابلة 'الباطن'، وهذا هو ما يسمح لبعض الصوفيين بالقول 'إن كل شىء فى الله سبحانه' اتساقا مع آية القرآن الحكيم ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ البقرة ١١٥، واللوجوس أو النبى هو تجلٍّ مخصوص للنسبي الذى اندمج فى المطلق، أو المطلق الذى تجلى كنسبي، وكذلك كان حال القلب وهو محل الباطن والاستنارة الهادية.

وقد عبرت المسيحية الجوهرية عن علاقة التماهى بأكثر الطرق مباشرة، فالابن متوحد مع الآب والمسيح عليه السلام رب، وكون الإنسان نسبيًّا يستطيع التماهى مع المطلق أمر يفترض أن العلاقة فيها جانب من المطلقية، وأن النسبية مقدرة فى الربوبية، ومن هنا جاء مذهب الكلمة لقد صار الرب إنسانيًّا حتى يصير الإنسان ربانيًّا، فالمطلق ينطوى على النسبي حتى يمكن أن يعود النسبي إلى المطلق، وتعنى عبارة الآباء أن المطلق يتجلى مباشرة فى الكلمة الإنسانية، وأن

٢٧٤ وتحتوى الشهادة الأصولية الأولى على شق سلبي ينكر الآلهة الزائفة، وآخر إيجابى يثبت الإله الحق، فالأول 'نفى' والثانى 'إثبات'، والإثبات هو التمييز بين مايا وآتما، وتضيف الشهادة الثانية أن مايا ليست إلا آتما من حيث جوهرها الحق.

الإنسان يمكن أن يلتحق بالمطلق بالتوحد مع الكلمة الإنسانية.

والاعتراض القائل بأن الجنة ليست المطلق وأنه ليس هناك دين يطلب من الإنسان أن يكون إلها لا تجُبُّ ما وصفناه توا، فليست المسألة تحوُّل الفرد بما هو إلى جوهر رباني، بل هي 'تبنِّيَ' الله سبحانه للإنسان، والإنسان في هذه الحالة قائم على المحور الرباني، وقد انفتحت دخيلة نفسه على اللانهائي، فيلبس تاجا من نور لامخلوق. وليس هناك معيار مشترك بين سره الروحي في التماهي والمطلقية وبين وجود أو قيام الصورة الفردية رغم أن أحدهما لا يجُبُّ الآخر، ويظل الإنسان إنسانا رغم حقيقة المطلقية التي تشرَّب بها. ولم تدمر نيرفانا أي المحو بوذا، بل جعلته خالدا، وإلا ما أمكن الحديث عن التجلي الإنساني للوجوس. ولو كان الرب قد صار إنسانا فذلك بموجب استحالة محايثة الرباني والإنساني.

ويشكل اصطلاحا الرب والعالم قطبية بين المطلقية والنسبية، فالله تعالى جوهر وصفات، وفي العالم سماء مرفوعة كالمطلق، وأرض مبسوطة كالنسبي، والروح القدس هي ما يوحد حياة إنسان مع الوجود.

وتَقْصِرُ المعادلة اللاهوتية بين اللامخلوق والمطلق من ناحية، وبين المخلوق والنسبي من ناحية أخرى عن الكفاية، فلو صحَّ أن المخلوق ينتمي بطبيعته إلى النسبية فمن الخطإ القول بأن اللامخلوق ينتمي بالمعيار ذاته إلى المطلقية، فالجوهر فحسب هو المطلق البحت رغم وضوح

أن النسبية الربانية تعمل كالمطلق فيما تعلق بالمخلوق. واللوجوس المتجلى كذلك يتصف بالاختصاص ذاته دون أن يكون 'مطلقًا مطلقًا'، ولو خاطب المسيح عليه السلام فى صلاته أباه فليس ذلك بموجب طبيعته الأرضية، بل بموجب نسبية الكلمة اللامخلوقة، فهو لا يملك فى هذا المقام أن يمثِّل طبيعته الإنسانية.

وقد وُجِدت عقيدة التثليث قبل اللاهوت التثليثى الذى ينتمى إلى 'الهامش الإنسانى'، بينما تنتمى العقيدة إلى الوحى. والعقيدة تُلقِى بالحقائق الميتافيزيقية جانبا، ولكن اللاهوت الكاثوليكى يجعلها أمورا 'غريبة'.

***

وليس الدين مقصورا على ما اشتمل عليه، بل كذلك على ما اقتصر عنه، ولا شك أن ذلك القصر لا يضر بالمحتوى العميق للدين، فكل دين منظومة شمولية بذاته، ولكنه سينتقم حتما على المستوى الوسيط الذى نسميه 'الهامش الإنسانى'، وهو ساحة المضاربات الفقهية والحمية الأخلاقية والأسرارية. ولن تجبرنا الميتافيزيقا البحتة ولا الجوانية على الادعاء أن تناقضا بيِّنا ليس تناقضا، وكل ما تسمح به الحكمة أو تجبرنا عليه هو التسليم بأن التناقض الظاهرى يمكن أن يُخفى مقابسة أو تماهيا باطنيًّا، وهو القول بأن كلًّا من الأطروحتين النقيضتين تشتمل على شىء من الحق، وبالتالى تتوشح بمظهر الحق الكلى والوسيلة إليه.

وحينما يلقى دين بالكلمة التى جاءت بدين آخر فى الجحيم، أو حينما يفعل

مذهب الشيء نفسه بأولياء مذهب آخر، فذلك يتعدى ما يمكن الدفاع عنه بحجة أن الحق الجوهرى واحد، وأن ذلك التناقض ليس ثلما فادحا على مستواه، وكل ما يمكن للمرء أن يطرحه كظروف مخففة هو أن المستوى المقصود ليس جوهريًا للتراث الذى وقع الخطأ فى حقه، ونتيجة لذلك لا يحتم أن يضر بالروحانية الجوهرية، ناهيك عن أن جميع المتأملين لا تشغلهم اللعنات البرانية لدينهم، ويجوز القول أيضا بأن الذين كانوا هدفا للعنات قد أصبحوا رموزا سلبية، ولا يبقى إلا مجرد خطإ فى الإسناد، وليس فى الفكرة بما هى، ويصبح الخطأ على مستوى الواقع، لا من حيث المبدأ.

وأما عن التعنت الفقهى المعتاد سواء أكان فى الشرق أم الغرب فهناك حكمة عميقة فى حكايا أيسوب عن الثعلب والعنب الذى كان أبعد من مطاله، فقال إنه عنب مرٌّ، وهو أمر متكرر يتردد فى قطاعات الوجود الإنسانى كافة، فيبادر المرء بتسفيه حكمة جاره ليعزى نفسه أو ليثأر لها لأنه لم يكتشفها بنفسه، ولم يتورع بعض دهاقنة اللاهوت عن ربط صوت سقراط الباطنى بإبليس ودمغ حكمة اليونانيين بأكملها بالشيطانية، وهى رفاهية اعتباطية على أهون الفروض بموجب أن المسيحية حتى فى صورتها الشرقية لم تتمكن من الاستغناء عن هذه الحكمة.

وينفتح بابان فحسب فى فضاء اللاهوت هما الغنوص والكهانة، ورغم أن انفتاح الغنوص على اللامحدود أمر ظاهر بيِّن إلا أن

المرء بحاجة إلى معرفة اللغة الصورية للمقدسات، سواء أكانت لغة المعابد أم لغة الطبيعة، وهى مكملٌ أو امتدادٌ للحكمة. والجمال سكونى وسخى مثل الحق، وحر لا تحيز فيه ولا اختناق عاطفى ولا جدل حول الكلمات، وقد كان أحد الأسباب التى جعلت الفن الشعائرى يخاطب الحكيم كما يخاطب الإنسان البسيط، ويرضى كلتا الحساسيتين فى الوقت ذاته ويغذيها حسب احتياجاتها.

***

وقد جرت بعض التزيدات الجدلية التى لا أصل لها فى اللغة الربانية، إلا أن اللغة الإنسانية لم تتورع عن هذا التجاوز الذى يجبر المرء على استنتاج أن الإنسان ولا بد مُغْرِضٌ، وأن حماسه قد آتى أُكُله. وقد قرأنا فى متن بوذى ما معناه أن على المرء أن يتَّبِعَ معلمه حتى لو قاده إلى الجحيم، كما نجد فى الإسلام تعبيرا مشاكلا أن على المرء أن يرضى بالمشيئة الربانية حتى لو ألقت به فى جحيم خالد. وهذه التعبيرات متناقضة حرفيًا، حيث إن السبب الكافى لأن يتخذ المرء معلما هو أن يقوده إلى الفردوس، وأن الرضا بمشيئة الله سبحانه تماهى مع الخلاص، إلا أنها تنطوى على معنى بشكل واضح، وإلا ما تواترت فى السياقات الروحية. وما يتعرض للابتلاء هو حياد الأنا، وتضمن عبثية الصورة فاعلية الصدمة. وعلى المرء أن يتصرف "كما لو كان الموقف كذلك" رغم أنه قد لا يكون كذلك، وليس الغرض من هذا إلا التوصل إلى مسلك باطنى قد يكون عويصا من أى طريق آخر من منظور العاطفية الطوعية. ويقدم هذا التفسير الأخير مفتاحا

للُّغز، فالعاطفية الطوعية غالبا ما تعمل بمعجِّلات اصطناعية مثل الدفوع الصاعقة أو العنف الجراحى دون أى سبب إلا استخدامها فحسب، ويتبدى الحق كما لو كان تجريدات لا فاعلية لها. أما عند 'الغنوصى' أو 'الروحانى' فإن المسألة تنعكس تماما، فهو لا يبالى بالمبالغات والأشكال الأخرى من وسائل الضغط، ويستوعب الحق بما هو على الفور، ذلك أن الحق بَيِّنٌ مُقْنِعٌ.

لكن ليس هناك فاصل حاسم بين اللغتين، فقد يلجأ الغنوص إلى استخدام صيغ عبثية، لكنه يفعل ذلك على سبيل الاختزال أو العوامل المساعدة بافتراض وجود تعقل مُلهَم، فحين يقول حكيم هندوسى 'أنا براهما' فإنه يطبع صورة ليُفَصِّلَ علاقة ميتافيزيقية جوهرية كما أنها حاسمة إنسانيًّا، ولكنها ليست جامعة مانعة على المستوى الظواهرى حيث توجد علاقات أخرى.

ويشبه الجدل الصوفى 'رقصة الحجب السبعة'، إذ يبدأ من فكرة أنه ليس هناك من شىء مشترك يمكن أن يُهمَل أو يساء استخدامه أو يُدنَّس أو يُحتقر، وأن من الضرورى الحفاظ على التوازن بين المعرفة المذهبية والتحقق الباطنى، ويهفو هذا الجدل إلى حجب الحقائق الروحية فى تعقيدات غامضة، ويعتمد قبولنا لوجودها على معرفتنا بالدوافع التى أوجدتها.

وهناك اعتبار قد يكون فى محله هنا، فلا بد للمرء من رد فعل على الخطل الذى يعزو إلى القداسة عموما لا إلى قداسة بعينها كل فضيلة أمكن

تخيلها، وكل حكمة أمكن تواجدها، وهكذا تصبح 'حكمة الأولياء' نقيضا للميتافيزيقا بما هى، ثم يدَّعون أن ذلك 'ذكاء طبيعى'. وظاهرة القداسة تشتمل على بعدين هما الخصوصية من ناحية والعزم من ناحية أخرى فى الفكر والإرادة لتحقيق التعالى والنجاة فى الآخرة، أى 'الله' سبحانه و'الفردوس'. والقداسة إذن فى معناها الواسع هى جوهريًّا مسألة خصوصيةٍ وعزمٍ على أساس معتقد دينى، وتعتمد عطية المعجزة على هاتين الصفتين الملهمتين. وفى حالة الحكيم فإن عمق معرفته العقلية المُلهَمة وأفقها هو الذى يصوغ الخصوصية والعزم فى سلوكه الروحى. ورغم أن الولىَّ والحكيم صورتان من الكمال إلا أنهما يمكن أن يلتقيا ويتداخلا، وليس بينهما إلا مقابسات دون أية فواصل محكمة، فإن «الريح تهب حيث تشاء» من ناحية، ويظل الإنسان إنسانا من ناحية أخرى.

***

ولا حاجة للقول بأن الهامش الإنسانى لا ينتشر فى النطاق المذهبى أو الجدلى فحسب، وقد أشرنا إلى ذلك عندما طرحنا مسألة المبالغات الرابينية التى أدانها المسيح عليه السلام. وقد كان هناك تزيُّدات من النوع نفسه فى التراث الدينى، سواء أكانت من قبيل المفروضات أم المسموحات خاصة فى الهندوسية، حيث عاشت آراء وسلوكيات بعينها لم تكن مفهومة ولا متناسبة، حتى إنها بدت كضرب من السحر. ويمكن تفسير هذه الأمور بالحفاظ الصارم للتراث فى نقائه الأصلى، وفى هذه الحالة سوف تناقض الآراء بعضها البعض، كما

يلزم قدر من الشمولية التى تتطلبها الطبيعة الإنسانية حيث يجرى الاهتمام بالنقاء مع التسليم بأن المجتمعات بحاجة إلى لغة قاطعة، وإلا تلاشى التراث واختفى.

إلا أن بعض تلك التزيدات تتسم بواقعية تحو إلى استنفاد الإمكانات السلبية فى إطار التراث ذاته، وهى أشبه بحكمة المتون التى قد تحتوى على معان ناقصة لإخفاء حكمتها، أو كما يضع الفن الشعائرى وحوشا بجوار الأرباب وشياطين بجوار الملائكة، حتى يختزل ردود فعل قوى الظلام إلى الحد الأدنى.

***

وحيث إنه وجدت تنويعات أو حتى اختلافات مشروعة يسمح بها التراث فذلك بموجب وجود ثلاثة أنماط إنسانية أصولية، هى الانفعالى والعاطفى والعقلى المُلهَم[٢٧٥]، فكل إنسان 'نَفْسٌ' فى 'عالمٍ' يشتمل على 'صور'، وكل 'نَفْسٍ' تشتمل على 'رغبات'. والسؤال الأعظم هو كيف يتأتى للإنسان أن يترجم أو يشعر بهذه الحقائق الأربع فى ظاهرها اعتمادا على طبيعته؟ فالفهم التلقائى هو ما يميز هذا النمط.

٢٧٥ وقد أجبرنا التهوين من شأن اصطلاحات بعينها على استخدام كلمتى 'عاطفى' و'عقلى مُلهَم' بمعناهما المحايد دون أن نعزو التدهور إلى العاطفى ولا أن نعزو الدنيوية إلى اللاعقل المُلهَم. و'العاطفى' هو من ينتمى إلى العاطفة سواء أكانت متدنية أم متسامية، أو كانت غبية أم ذكية، أو كانت مذهبية أم صوفية، أو كانت تمييزية أم تأملية. وكذلك اصطلاح 'عقلى مُلهَم' الذى لا ينطوى على ازدواجية الدلالة كما هو حال اصطلاح 'عاطفى'، ذلك أن العاطفة ملكة أفقية غامضة، فيما كان العقل المُلهَم ملكة رأسية تصاعدية.

أما الإنسان الانفعالى فيرى الوقائع العارضة للوجود والعالم والنفس بموجب محتواها، وينظر إلى الناس والأشياء وصالح الأعمال والخطايا بنوع من التجريد، وهى خلفية لا لزوم لها بدهيًّا. وتحكمه أهواؤه وتلقى به فى خضم عالم المظاهر[٢٧٦]، ولذا كان طريقه ندميا، فإما استعاد نفسه بالتزهد الصارم، أو ضحى بنفسه فى حرب مقدسة، أو فى العبودية لله تعالى. ويستحيل على الإنسان العاطفى أن يكون معتمدًا على العقل المُلهَم بالمعنى الكامل، والمذهب الذى يناسبه منسوج من الوعد والوعيد، والحد الأدنى من المعرفة الأخروية أو الميتافيزيقية التى تناسب الذكاء الذى اشتبك بالانفعال.

ويرى الإنسان المعتمد على العقل المُلهَم وقائع الوجود العارضة من ظاهرها كما هى فى صيغة شفافة، فقبل أن يتساءل 'ماذا أريد؟' فإنه يسأل 'ما هو العالم؟' و'ما هو الأنا؟'، وهو ما ينمُّ عن نوع من الزهد فى الارتباط بالصور والرغبات. والحق أنه يمكن أن يكون خاضعا لارتباط بالحقائق السماوية التى تشع من آيات الوجود التى تعكسها، وأكثر الأطفال تأملا يمكن أن يتعلق بشدة بأشياء تترى فى صحراء الإنسان وتحيط به، وتبدو له بعد عمر طويل كذكريات من

٢٧٦ ولنقل فى سياقنا إن دور ' الثقافة Culture' هو إلقاء الإنسان فى متاهات مسدودة وأحلام مسمومة وعقل انفعالى حتى تجتذبه بعيدا عن 'الأمر الوحيد الجوهرى' إلى أن يفقد مذاق السماء. وقد وجدت الروايات العظمى فى القرن التاسع عشر لهذا الغرض، فقد كانت هى البديل المركزى الحديث لسير القديسين فى الأسطورة الذهبية وملاحم الفروسية.

فردوس مفقود ظل كامنا فيه. وأيًّا كان الأمر فالإنسان المتأمل يرى الحقيقة اللامنظورة فى 'حلم الحياة La Vida Es Sueno'، ويحتل المعنى الأفلاطونى للجمال فيه محل الشهوة العارمة.

والنمط الثالث هو الإنسان العاطفى الذى يمكن أن نسميه النمط الموسيقى، فهو إمكانية وسيطة، فقد يميل إلى النمط العاطفى وقد يحنو إلى العقلانى المُلهَم، والحق أنه منعكس على كليهما[٢٧٧]، ويشكل فيه الحب والأمل العنصر السائد الفعال، ويحنو إلى التركيز على التجليات الإيمانية، ويميل إلى الموسيقى الشعائرية، وهذه هى روحانية السعادة والحنين.

ويصل ما تقدم إلى القول بأن هناك ثلاثة طرق أصولية للتعالى على مايا الأرضية، أولا بانحطام الأنا فى الندم، وثانيًا بصرف الطاقة العاطفية فى الموسيقى السماوية، وثالثا بالنفاذ العقلانى المُلهَم الذى يحول الوهم إلى رماده، أو الذى يعيده إلى جوهره.

وتتعقد هذه الصيغ أو الأنماط الثلاثة وتواليفها المتنوعة بتأثير العوامل الإثنية والثقافية وغيرها، ولذا لزم التحسب لظهور هذه الأنماط فى أفراد مختلفين، ولظهورها مجتمعة فى الفرد الواحد[٢٧٨].

٢٧٧ وقد اتخذ الشكل الدنيوى الصرف فى هذه الحالة شكل الشعر الغنائى الفردى، وهو أقل ضررا من الرواية شرط أن يكون أصيلا وطبيعيًّا، لا منحطا ولا منحرفا، فهو أولا صيغة من التعبير الموجز، وثانيًا لأنه يمكن أن يستلهم الجمال الكونى الذى يتعالى على فردية الشاعر، وقل مثل ذلك عن الموسيقى.

٢٧٨ وتشاكل الأنماط المقصودة ثلاثية 'المخافة' و'المحبة' و'المعرفة' فى طرق التصوف، وتكاد تماهى مع أنماط الغنوص 'الجسدانى Hylic' والنفسى Psychic والروحانى Pneumatic.

وما يثير اهتمامنا هنا ليس تعقيد الكائن الإنسانى، بل وصف الفوارق بين الناس، وهى ناشئة عن التنوع فى المواهب الروحية التى تبدو كمفردات تبعثرت من الإنسان القديم، وذلك ما يستلزم لعبة الكشف والحجاب التى تشكل التفكير التراثى بكامله.

ونقاوم إغراءً لكى نضيف إلى الهامش الإنسانى الذى نما فى ظلال الإلهام الربانى ما يبدو فى المتون المقدسة من سذاجة وبساطة، ولا حاجة للقول بأنه ليس هناك صلة بينهما ما لم يُفهم الهامش الإنسانى بمعنى منقول يختلف تماما كما سوف نبين فيما بعد، ولكنه ليس منقولا بالطريقة التى يعتقد بها النقاد المحدثون أن من الممكن أن يجدوا دفوعا ضد الكتب المقدسة باستخراج أخطاء علمية فيها. فالأخطاء المقصودة عندهم فى سفر التكوين على سبيل المثال لا تبرهن على خطإ التوراة، ولكنها برهان على أن الإنسان لا يصح أن يعلم أكثر من ذلك، لأنه لن يحتمل. وليس هناك من معرفة ضارة بذاتها، ومن طبائع الأمور أن من الناس من استطاع أن يدمج فى الروحانية كافة المعارف الممكنة، أما الإنسان العادى فلا يلزمه إلا المعرفة المستقاة من الخبرة البدائية الكلية القديمة، وهى بالتالى طبيعية ومحتملة كما يبرهن تاريخ القرون الأخيرة. والواقع أن الإنسان العلمى الذى تنبأت بإمكاناته اليونان القديمة وقد تطور حتى الغرب الحديث يخسر دينه حينما يستغرق

والجسدانى لا يمكن أن يصبح نفسيًا ولا روحانيًا، ولكن العاطفى قد يكون روحانيًا ولكنه أميل إلى النمط النفسى.

فى العلوم الطبيعية، ولكنه فى الوقت ذاته يغلق على نفسه فى البعد اللانهائى للمعرفة فوق الحسية، وهى معرفة تضفى على الحياة معنى.

وتصور المتون المقدسة الفردوس على أنها 'فى السماء' العُليا، بموجب أن القبة السماوية هى الحد الأقصى لاستيعاب الخبرة الحسية، وكانت الجحيم بالتشاكل 'تحت الأرض' فى ظلام وتثاقل واحتباس. وقل مثل ذلك عن الآسيويين وتواتر الميلاد فى سامسارا 'على الأرض' حينما لا تكون الأرواح فردوسية ولا جهنمية، وهو المستوى الوحيد القابل للاستيعاب تجريبيًّا، وما يهم الوحى هو فاعلية الرمزية لا المعرفة اللامحدودة للوقائع التافهة. والحق أنه ليس هناك حقائق تافهة بما هى وإلا ما وجدت، ولكن الوقائع التى لا تحصى تروغ من انتباه الإنسان الطبيعى وحدود خبرته، والعلوية التى تتراكم فى وعينا وحياتنا لن يفهمها إلا من ليس به إليها حاجة.

وقد كان الإنسان القديم حاد الحساسية للنوايا الكامنة وراء التعبير الرمزى كما ثبت من فاعلية هذا التعبير طوال قرون، كما أن الإنسان القديم كان ذكيًّا بأى معيار للذكاء، وحين كان يسمع حكاية آدم وحواء كان يفهم تماما ما تحاكيه، ولم يكن يحلم بالتساؤل 'لماذا' و'كيف'، فنحن نحمل فى نفوسنا وأجسادنا قصة الفردوس والسقوط. وكذلك الحال فى الرمزيات الأخروية كافة، و'خلود' الحياة الأخرى الذى هو بعد مطلق يعبر عن نقيض 'زوال' دنيا العوارض و'الغرور'، وهذا هو ما يهم ولا غيره، وهو القصد

الربانى من الصورة فى الرمزية التناسخية، فهذا 'الغرور' يمتد كذلك إلى الحياة الأخرى بدرجة ما على الأقل بموجب اختلاف عميق فى المنظور، حيث لا تساؤل عن 'لماذا' و'كيف' منذ اللحظة التى يحل فيها القصد الربانى الباهر كما لو كان فى أجسادنا ذاتها.

وقد تلاشى التعقل المُلهَم بالقصد الربانى فى الإنسان الموسوم بالعلموية، والتى أغلقت على نفسها مبدئيًّا بُعْدَ الحقيقة فوق الحسى، وسلَّحت الإنسان بجهل عضال لتزييف خياله. وتسعى العقلية الحديثة إلى اختزال الملائكة والشياطين والمعجزات إلى كلمة واحدة فحسب، واختزال كل الظواهر اللامادية التى لا يمكن أن تفسر بمصطلح مادى إلى أمر 'ذاتى Subjective' و'نفسى Psychological' فى حين لا توجد أوهى صلة بينهما، ما لم يكن واقع أن الذاتى كذلك منسوج من جوهر لامادى بشكل يبدو موضوعيًّا. وقد تساءل لاهوتى حديث فى سياق موعظته عن الصعود متهكما إلى أين تنتهى هذه الرحلة الكونية؟ وهو تعليق يفرض معيارا للبلاهة الراضية عن نفسها فى نوع بعينه من العقليات التى تسعى إلى أن تكون 'من زماننا'. ومن السهل تفسير كيف أن المسيح عليه السلام 'قد رُفِعَ' إلى السماء، وما هو معنى السحابة التى حجبته عن الأبصار[279]، ولماذا قيل كذلك

٢٧٩ ولم تكن سحابة من البخار بل كانت جوهرا لا ماديًّا تجلى لكى يستقبل الجسد الذى سوف يرتفع إلى كون أسمى. وتنتمى 'مركبة النار' التى صعد بها إلياس إلى السماء إلى المعنى ذاته، وكذلك 'كرة النور' التى تتبدى فى تجليات العذراء عليها السلام. وكل ذلك لا علاقة له بالحكايات ولا بالعوامل 'النفسية العميقة'.

إن 'المسيح سوف يعود على الشاكلة ذاتها'، فكل تفصيلة تناظر حقيقة من السهل فهمها فى ضوء علوم الكون التراثية، والمفتاح كامن فى واقع أن الصيرورة من النطاق الكونى إلى نطاق أسمى تسبقه فى المستوى الأدنى رمزية تعكس حالات علوية فى نظام تتابعى كامن فى طبيعة الأشياء بصيغ 'تقنية'.

وأيًّا كان الأمر فإن العجز الكامن فى العلم الحديث لا يتعلق جوهريًّا بالسببية الفلسفية، بل بالظواهر، والظواهر خادعة، وليست التطورية برمتها إلا وَرَمًا جرى تصوره نتيجة إنكار الأسباب الحقيقية، وهذا النفى المادى وتعويضه التطورى ينتميان إلى الفلسفة لا إلى العلم.

ويلزم القول من وجهة نظر أخرى بأن التقدميين لم يكونوا على خطإ كامل فى ظنهم أن هناك أمرًا فى الدين قد أصابه بالخلل، وقد كفَّت الدفوع العاطفية التى تعمل بها التقوى التراثية عن شد الانتباه، لا لأن الإنسان الحديث ليس متديِّنًا، بل لأن الدفوع الدينية الطبيعية التى لم تستطع أن تتعمق فى قلب الأشياء، ولم تكن حتى تحاول ذلك، قد أصابها الثلم نفسيًّا، وعجزت عن إرضاء بعض احتياجات السببية.

ومن قبيل التناقض أن المجتمع الإنسانى قد تدهور مع الزمن، إلا أنه أيضا قد اختزن خبرات أخرى فى سيرورته حتى لو كانت مختلطة بالخطل، وهذا هو ما يسعى إليه كل من أراد أن يكون فعالا، لا أن يسعى إلى اكتشاف توجهات جديدة تقوم على خطإ شائع، ولكن

باستخدام مقولات من مقام أعلى، وهو مقام عقلانى مُلهَم لا عاطفى، وهو مما قد يوفر فرصة لنجاة البعض، وربما كانت خلاصا لعدد أكبر مما افترضنا، ولكن الأدبيات التى تخرج من أعطاف العلموية والغوغائية لن تُنجِّى أحدا.

***

ويمكن أن تُفهَم فكرة الهامش الإنسانى بمعنى أعلى خالصا من الشوائب النفسية والاشتقاقات الأرضية، وندخل فى هذه الحالة إلى بعد مختلف تماما لا بد أن يحسب المرء لكى لا يخلطه بنزوات الفكر. وما نقصد هو أن هذه الفكرة يمكن أن تنطبق على مستوى اللوجوس فيما يتعلق بانحرافات إنسانية بعينها كانت مقدرة فى ذكاء المشيئة، وفى هذه الحالة لا تكون المسألة هى سطحية الانحرافات التى نتجت عن الضعف الإنسانى، بل الصيغة التى قدرتها العناية الربانية. ولا شك أن اختلاف المبدإ ليس كاملا، ولكن هناك اختلاف واضح فى المبدإ يشاكل الاختلاف بين المربع والمكعب، أو بين البياض والنور.

وحين يقال إن اختلاف الأديان ليس إلا اختلافا فى الصيغ فقد يَكتفى بذلك عرضيًّا من كان مقتنعا فى الأصل أو بشكل تجريدى، ولكنه لا يكفى بمجرد أن ندخل فى التفاصيل بشكل ملموس، فالمرء بحاجة كذلك إلى معرفة لماذا كان على هذه الصيغ أن تتجلى كإيمانات شتى لا مقايسة بينها، وليست مجرد اختلاف فى الأسلوب، ولا يكفى أن نقول لأنفسنا، إن الاختلاف فى المذاهب التراثية يعبر عن 'وجهات نظر' وإنها 'جوانب' متعددة للحق الأوحد. ونحتاج أيضا

أن نعرف أنها كذلك بالضرورة ويستحيل أن تكون الأمور على غير ما هى عليه، فليس هناك تعبير جامع مانع، وكل منها يقدم مفاتيح كافية تماما للحق الكلى. وقل مثل ذلك عن الخبرة الحسية، فيستحيل أن نصف مشهدا طبيعيًا بصفة قاطعة، فليس هناك من يملك أن يرى المشهد من كل جوانبه فى الآن ذاته، وليس هناك من رؤية تمنع من صحة رؤى أخرى ممكنة بالقدر ذاته.

وتبرهن الحقائق التاريخية التى قام عليها دين الإنسان على قطعيته لأنها وقائع، وهى بالتالى حقائق، ولكن هذه الحقائق ذاتها عند الله سبحانه ليست إلا براهين رمزية ومنطقية، وتقبل الإحلال بغيرها من البراهين والرموز لو توفرت أسباب كافية، إلا أن المحتوى الجوهرى حقيقة واحدة لا تحول، وهى سماوية وخلاصية، ولكن يمكن الاقتراب منها بطرق عدة حيث إن ملاك الإلهام ليس الوحيد المتاح. وهذا هو ما تشير إليه التناقضات التى تنطوى عليها المتون المقدسة، وكذلك بدرجة أقل فى الاختلافات التى تطرأ بين رؤى الأولياء والقديسين.

ويقوم كل معتقد دينى على وجهة نظر يبدو فيها ذلك المعتقد متساميًا لا ناقض له، وسوف يبدو عدم اقتناع امرئ بها انحرافا، لأنه كَنُودٌ لله تبارك وتعالى، بل سيبدو عبثا لأنه لا يرى أن اثنين واثنين تساويان أربعة. ويعلم كل من فى الغرب الأسس التى يقوم عليها الاعتقاد بتصديق المسيحية، ولكنهم لا يعلمون لماذا تقاوم الأديان

الأخرى ذلك الاعتقاد. والمسيحية، من حيث معناها المباشر لا من حيث جوهرها، تتوجه إلى الخطاة الذين 'يحتاجون إلى طبيب'، وتنطلق بدءا من الخطيئة[٢٨٠] مثلما تنطلق البوذية من الشقاء. أما فى الإسلام والهندوسية حيث يلتقى أقدم دين بأحدث دين فى بعض السمات فإن المنطلق هو الإنسان بما هو. وسوف يتبدى منظور المسيحية مقصورا على جانب واحد من جوانب الطبيعة الإنسانية، وهو جانب حقيقى بلا مراء، ولكنه ليس فريدا ولا جامعا. وأيًّا كانت العجائب التى ارتبطت به فليست من النوع الذى يدحض هذا الاعتقاد، حيث إنه قائم على طبيعة الأمور، وليس هناك من ظواهر تستطيع أن تفوق الحقيقة.

وليس ما يهم هو اختلافات التنوع، بل الإجماع، ولن يكون هناك فائدة فى الكلام عن الاختلافات دون استهداف الإجماع، ولو كان المرء يعنى المعرفة بالأمور الوضعية حين يقول 'العلم'، سواء أكان يمكن التحكم فيها مباشرة أم لا، وليس مجرد معرفة محددة ببرنامج أو منهج ضيق يسىء استخدام الفلسفة، فسوف يكون الدين هو علم البناء الكامل والتوازن والإيقاعات التى تعمل على نطاق كونى، ويفسر التجليات الظاهرة والجذب الباطنى نحو الله سبحانه، وهو

٢٨٠ وإضافة إلى حقيقة أن فكرة الخطيئة قابلة للانطباق على مستويات أعلى، فإن الأناجيل تشتمل على مقولات تذهب إلى ما وراء البديل الأخلاقى ويسهل فهم أهميتها الكلية، إلا أن الدين المسيحى بما هو قائم على فكرة الخطيئة عمليًّا، حيث تماهى مع انعدام التوازن الذى يسم الأنا التجريبية أو جانبًا منها على وجه الخصوص.

العلم الوحيد الذى يملك أن يفعل ذلك بدهيًا وتلقائيًا.

***

وما من شك فى أن الحواريين الذين كتبوا العهد الجديد كانوا يعملون بإلهام ربانى، وهو ما يعنى أن أعمالهم لا تنتمى إلى الوحى المباشر مثل كلمات المسيح أو مريم عليها السلام أو المزامير، ويفسر ذلك لماذا كان فى ذلك الإلهام الثانوى اختلاف فى الدرجة بحسب ما إذا كانت الروح القدس تتكلم مباشرة أم كانت تدع الحوارى يتكلم، ويكون قديسا فى هذه الحالة، ولكنه ليس الروح القدس. وكان الحوارى يدرك ذلك بنفسه، فعندما يلقى بمواعظ بعينها يعلم ما إذا كان يقولها من عنده أم بإلهام الروح القدس. فعندما يقول»وأما المتزوجون، فأوصيهم، لا أنا بل الرب« ٧ : ١٠، فمن الواضح أن الروح هى التى تتكلم، «وأما العذارى، فليس عندى أمر من الرب فيهن، ولكننى أعطى رأيًا كمن رحمه الرب أن يكون أمينا»٧ : ٢٥، وهنا يتكلم الرجل القديس، وكذلك « وأما الباقون، فأقول لهم أنا، لا الرب»٧ : ١٢، وكذلك حين يقول «ولكنها أكثر غبطة إن لبثت هكذا، بحسب رأيى، وأظن أنى أنا أيضًا عندى روح الله»٧ : ٤٠، رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورينثوس.

وهنا نجد أنفسنا فى حضرة 'الهامش الإنسانى' الذى يشتمل على درجة تالية للحوارى، فقد تدخل لاهوتى رومانى متأخر باستنتاج

قانون عزوبة القساوسة كافة[٢٨١] بتأثير المثالية اللاواقعية، وخلط الزهد بالأخلاقية، وقد كان إجراءً يمشى قدما بقدم مع فرض دوافع برانية ثقيلة على شعيرة الزواج، وتجاهُلِ الجوانب الروحية للجنس[٢٨٢]. وقد كانت النتيجة أن ازدهر نمط بعينه من القداسة إيجابيًّا، أما سلبيًّا فقد تراكم القلق الذى كان سببا لكل أنواع خلل التوازن، والتى بلغت قمتها فى النهضة وتكأكؤاتها. وليس ذلك للقول بأن الملائكية Angelism، وهى نمط معين من المسيحية لاواقعى أخلاقيًّا وضيق روحيًّا، كانت السبب الوحيد وراء انفجار الطبيعية، بل أسهمت فيها وما فتئت تعانى من نتائجها حتى اليوم فى جسدها ذاته. وحينما نتأمل فى طبيعة الأمور فحسب دون أن نبخس حق المقاصد اللاهوتية والقيم الأسرارية، يكاد يظن المرء أن المسيحية تحتاج إلى الخطيئة بقدر قيامها على الوعى بالخطيئة وطبيعة الإنسان الخطَّاءة حتى إنها تنتجها بقدر ما بفضل لاهوت أخلاقى مناسب يرى أن

٢٨١ ذلك فى حين أن الأرثوذكس الذين ليسوا أقل مسيحية من الرومان لم يستنتجوا قاعدة مثيلة، وقد كان معظم القساوسة الرومان متزوجين حتى القرن العاشر، وقد تمكن جريجورى السابع الذى جدد لعان نيكولاس الثانى وألكسندر الثانى أن يفرض العزوبة الكهنوتية بعد مقاومة عنيفة ذهبت إلى حد الشغب وإهانة الأساقفة وفقهاء اللاهوت.

٢٨٢ وقد نص الإنجيل على أن الزوجين سيكونان جسدا واحدا، ووضع الثقل على سر الاتحاد الذى ترمز إليه معجزة قانا لا الدافعين اللذين دفع بهما بولس الرسولى وهما تهدئة الجسد وحفظ النسل لمن لم يستطع التعفف. ولو كان من المهم اجتناب سقطات الآلية الأخلاقية الحذرة المنافقة فمن الأهم أن نجتنب السقوط العكسى، ألا وهو ظاهرة التسيب الجنسى طبيعيًّا كان أم حيويًّا، والتى تنئ بعرضيتها ودنسها كرامة الإنسان الروحية، والجنس إما أن يكون مقدسا أو يكون دنسا.

الخطيئة هى الجنس[٢٨٣] . وترى مذاهب تراثية أخرى الجنس أمرًا طبيعيًا بذاته، ويصبح إيجابيًا بعون تكيف روحى بعينه، ومن الواضح أن الخطيئة هى ضرر مُحرَّمٌ، سواء أكان جنسيًا أم لم يكن، كما أنها بذاتها لهو دنيوى ومتعة من أجل المتعة، ومن هنا كان نسيان الله سبحانه فى خضم مظاهر الدنيا[٢٨٤] . وسواء أكانت التقوى تستبعد الطبيعة كخطيئة أم تنطوى عليها كسرٍّ مقدسٍ فليس ذلك بلا رتابة، فضمان النجاة كامن فى تثبيت الوعى بالله عز وجل بما يتطلبه حسب الأحوال والنوايا، وأيًا كان سندها فى مقام الطبيعة.

ومن المعلوم أن اليهودية التى رخَّصت لداود وسليمان عليهما السلام بمئات الزوجات والإسلام الذى رخَّص لرسوله بتسعٍ لا يشاركان الرأى مع منظور بولس الرسولى، ولا يملك اللاهوتيون المسيحيون تفسيرا لظاهرة تعدد الزوجات السامية رغم وجود بعض الآراء المرفوضة[٢٨٥]، وهو ما يشير إلى وجود بعد يفلت من انتباه الغربى، إلا أن المنظور النمطى المتوسط قد ساد الغرب طوال عدة قرون.

٢٨٣ جوهريًا وليس لاهوتيًا. وليست الكنيسة مانوية ثنوية، فهى تبارك الزواج بينما تراه شرًا أهونَ وخيرًا أقل، وهو ما يبرر ترابط الأفكار مع فكرة الخطيئة.

٢٨٤ وهناك سلطات دينية تختلط فيها عقدة التواطؤ مع النهضة بعقدة الدونية تجاه عالم العلوم، ويستغرقون بدرجة مدهشة فى لهو الدنيا الذى يسمونه 'بريئا'. ولا بأس بالتقدم العلمى واللغط الذى ترتب عليه ما دام لم يفقد المرء إيمانه، ولا بأس بالقفز فى اليم لو استطاع المرء ألا يبتل.

٢٨٥ ومن المسموح به على سبيل المثال أن نعزو إلى كاتب المزامير ضعفا حيال الجسد، وأن نعزو الفضيلة المقابلة إلى أى قسيس كان.

وقد أدت هذه الرؤية الأحادية للأمور الطبيعية التى كانت بالغة الأثر فى مستواها إلى سوء تفسير الإسلام، وهو أمر لا يثير الدهشة، ولكنها أيضا أساءت إلى العالم التوراتى القديم.

***

وأطروحة اليهودية هى أن الشريعة الموسوية قد نزلت لكل الأزمان حتى نهاية الزمن، وهى معصومة لا يمكن أن يُضاف إليها ولا أن يُحذف منها شىء، إلا أن المسيحية قد أبطلتها عملا بالآية «الروح التى تحيي، والحرف الذى يقتل»، وهو أمر يتعلق باليهودية فحسب، ولو كان 'الحرف' اليهودى يمكن أن يكون نسبيًا من منظور بعينه فكذلك يقع 'الحرف' المسيحى تحت القاعدة نفسها، خاصة وأن 'الروح' التى تحيي «تهب حيث تشاء». وهو ما يفتح الباب للغنوص المسيحى، وكذلك لقبول الأديان غير المسيحية من حيث المبدأ. وقد نشأت المسيحية من التمايز بين الصورة النسبية والجوهر، وهو وحده المطلق. ولو عنَّ للمسيحية أن تمحو هذا التمايز لصالح صورتها فسوف تحرم نفسها من سبب وجودها.

ولولا هذه الحقائق الدقيقة لظل التناقض بينها وبين اليهودية بلا تفسير، على الأقل حينما يكون المرء واعيًا بالدفوع اليهودية، إلا أن هذه الدفوع تسقط من الاعتبار فى الحقيقة الملموسة للمسيحية، والتى لا تملك باعتبارها دينا أن تسمح بالشك فى 'حرفها' حتى لا تتلاشى. وتتميز الرسالة المسيحية بصبغة جوانية، كما أن منظورها هو البطون والتجوهر، لكن هذه الرسالة تتلبس بصورة برانية نابعة من

مشرب الطوعية وبالتالى الفردية على مستوى الواقع، والميل إلى فرض عقائد قد تنتج عن سعيها إلى التوسع أو عن مجرد ضرورته. وإن كان المسيح عليه السلام مؤسس دين عالمى من ناحية، فهو من ناحية أخرى نبي يهودى مرسل إلى بنى إسرائيل كما قدم نفسه، وقد ذكر القرآن الكريم هذا الأمر، وقد كانت مهمته التبشير بطاقة توليدية، وهو نبي الباطن، وكان يجدر بهم أن يقبلوه كما قبلوا إشعيا[٢٨٦]، إلا أن ذلك القبول قد افترض مرونة روحية جديرة بالهند لا بيهودا. وقد كان على اليهودية المسيحية نظريًا أن تدوم فى حوض اليهودية وبالتوازى مع دورها كدين عالمى بصفتها مجتمعا جوانيًا لا يختلف عن جماعة الجوهر الربانى، وتتطلب الجوانب المختلفة للهامش الإنسانى هذه الإمكانية من حيث المبدأ.

***

ويحكى سفر التكوين أن الله تنزه وتعالى 'ندم' عندما رأى فساد البشر «فحزن الرب أنه عمل الإنسان فى الأرض، وتأسف فى قلبه» التكوين ٦ : ٦ [٢٨٧] وهناك ما يقرب من 'الندم الربانى' فى دين أو

٢٨٦ وقد عبر المسيح عليه السلام بالاقتباس عن إشعيا الذى يقول بلسان الرب «يقترب إلى هذا الشعب بفمه، ويكرمنى بشفتيه، وأما قلبه فمبتعد عنى بعيدًا. وباطلا يعبدوننى وهم يعلمون تعاليم هى وصايا الناس» متى ١٥: ٨-٩ وكذلك «وأنتم أيضًا، لماذا تتعدون وصية الله بسبب تقليدكم؟» متى ١٥: ٣.

٢٨٧ «لعلهم يسمعون ويرجعون كل واحد عن طريقه الشرير، فأندم عن الشر الذى قصدت أن أصنعه بهم، من أجل شر أعمالهم» إرميا ٢٦: ٣ وكذلك فى آية «...ندم الله على الشر الذى تكلم أن يصنعه بهم، فلم يصنعه». يونان ٣: ١٠

آخر، بمعنى أن الرب يُجلى جانبا من الحق غير الجانب الذى أجلاه من قبل لأسباب إنسانية، ولكن تصلب الوعاء الإنسانى على الجانب الأسبق أو قل إنه النمو الأحادى أضيق حدودا من تجليات الحق.

والخطأ المحتوم الذى يسم كل البرانيات هو إضفاء ذاتية إنسانية على الذات العلية، ومن ثم يعتقدون أن جميع التجليات الربانية ترجع إلى 'الذات' نفسها، وهكذا يقعون فى المحدودية البشرية ذاتها. ويعنى ذلك العجز عن معرفة أن الأنا الربانية التى تتكلم وتشرِّع فى الوحى ليست سوى تجلٍّ واحد للذات الربانية، وليست الذات العلية، أى إنه لا بد من التمييز من منظور الوحى دائما بين الكلمة الجوهرية الواحدة وبين التجليات أو التحققات التى تمخض عنها باعتبار الوعاء الإنسانى القابل. ولا يمكن أن تكون 'الأنا' الربانية التى تخاطب 'جماعة إنسانية' بعينها هى الذات العلية بشكل مباشر مطلق، ولكنها صورة لها عند الإنسان، ويستحيل بدونها التواصل بين الله سبحانه والإنسانية، ومن ثم يستحيل التسليم بأن أى وحى سواء أكان يهوديًا أم مسيحيًا أم عربيًا هو من أصول ربانية كلمة بكلمة.

والله تعالى لا يناقض ذاته، ولكن ذلك الحق المبدئى يتعلق بالحق الجوهرى اللاصورى اللامحدود، وهو فحسب ما يهم، أما المواعظ النسبية التى قد تتضارب بين وحى وآخر تماما كما تتضارب الذات الإنسانية والصور المادية بين بعضها البعض، وينفى وجود أحدها

وجود الآخر ما دامت قد حافظت على الحق الجوهرى وجعلته فعالا بقدر الإمكان. وليست 'الأنا' الربانية فى الوحى قائمة فى المبدإ الربانى ذاته، بل هى انعكاس أو فيض من الذات المطلقة، وتماهى مع 'روح الله' سبحانه، أى المركز الكونى الذى يمكن أن يوصف بأنه 'ليس ربانيًا ولا هو غير ربانى'، فالأنا الموحية 'هى الله' تعالى بموجب النور الذى يربطها به جل وعلا، ولكنها ليست الله تنزه وتعالى بشكل مطلق، ويستحيل أن يخاطب المطلق الإنسان بلغته ويقول بأمور إنسانية. وهذا هو معنى 'التنزيل' فى القرآن، وهو ما يهم فى الجدل فيما إذا كان 'مخلوقا' أم 'غير مخلوق'، أو ما هو وجه كونه هذا أو ذلك، ولكن ذلك لا يفتح الباب للطبيعية ولا لأى عناصر إنسانية، فيظل المتن المقدس ربانيًا فى أصوله وفى جوهره الوعظى، حتى لو صيغ فى كلمات إنسانية وتحدد من منظور بعينه بأحوال الإنسان العرضية.

***

وتواجهنا عقبة حينما نتناول الإسلام فى إدانته لليهود والمسيحيين بأنهم ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ﴾ النساء ٤٦، وتوجه هذه الإدانة أساسا لما يعده الإسلام نقصا فى فهم الوحى بمجمله وكليته، وهو بدهيًا كما لو كان معلقا بين الله سبحانه والإنسان، وتحدد تجلياته بحسب الوعاء الإنسانى القابل. وحيث إن اللاهوت اليهودى والمسيحى من منظور الإسلام يشتمل على تبلورات قصرية فسوف يراها الإسلام 'تحريفا للكلم'، ويعَدُّ 'الكلم' ضمنيًا فى مجمله من مقام

اللاتجلي الرباني.

والإسلام على استعداد لقبول فكرتي 'الشعب المختار' و'الإنسان الرب' في سياق ميتافيزيقي تعويضي يعيد التوازن إلى الفكرة عن الحق الكلي، إلا أن ذلك سوف يبدو لليهود والمسيحيين كما لو كان نفيًا لمنظورهما. ونكرر مرة أخرى أن كل رمزية في الوحي والتراث مفتاح لكليته، ولكن ذلك لا يجُبُّ التمايز بين الصور الروحية التي تنفتح غالبا على طريق العمل الصالح أو المحبة أو الغنوص التي تحددت أصوليًا في أحد هذه العناصر، ولا حاجة بأيها إلى اتخاذ صبغة قصرية، ومن تدبير الوحي أن المشرب الروحي يعتمد على الإنسان القابل له، ويتطلب التحديد وبالتالي النفي، فيصبح من اللازم أحيانا أن ننفي بعض الأمور على مستوى التعبير الصوري دون أن نتطرق إلى ذكر الحق الجوهري[٢٨٨].

وقد يمكن اختزال لوم الإسلام للدينين التوحيديين السابقين إلى مجرد مسألة التأويل، فيرى ابن تيمية والحنابلة أصحاب الحرفية المتشددة أن اليهود والمسيحيين قد حرَّفوا دلالات عدة آيات من متونهم المقدسة وليس المتن ذاته، وقد تشعر عقلية روحية معينة بالحاجة إلى تثبُّتٍ

٢٨٨ والتعنت القصري بين طرق الإيمان يتكرر في حوض الأرثوذكسية ذاتها، فحين يدين القديس بنيدكت بعض الرهبان فإنه يفعل ذلك من وجهة نظر منهج الطريقة ونظامها، ويستحيل تصديق أن هؤلاء الرهبان الذين يعيش بعضهم في منزله ويضرب بعضهم في الأرض لم يلتزموا بالإيمان الصحيح، ذلك رغم كل المخالفات الواقعية التي حدثت في مراحل تالية. وقل الأمر نفسه عن مذهب الانتشائية Quietism الذي لم تجب مخالفاته في القرن السابع عشر مبدأ الانتشاء.

عقائدى، ومن ثم تخرج بمظاهر لاهوتية وكهنوتية مقصورة على جانب بعينه من الحق، وتضحى بالجوانب الأخرى التى قد تكون أوثق أهمية، ولكنها ليست ملزِمة على وجه مطلق. وهنا يخطر لنا التخرصات التلمودية وتقلبات لاهوت التثليث، وكذلك العوامل التى أدت إلى انشقاقات المسيحية والشقاق بين السنة والشيعة فى الإسلام[٢٨٩].

ولا نأمل أن نحل بهذه الملاحظات العامة مشكلة الخلاف بين الإنجيل والقرآن بكاملها، ولكنا نشير ببساطة إلى أن المسلمين يرون من العجيب أن يعزو المسيحيون العجل الذهبى إلى هارون عليه السلام دون أن يستنبطوا النتائج المترتبة على ذلك، وأنها سوف تشكل فيما بعد اتهامات خطيرة لكل من داود وسليمان عليهما السلام، أو أن يقبلوا بأن يد موسى قد صارت برصاء بعد أن أخرجها من ثيابه، إلا أن القرآن يصفها بأنها ﴿بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ﴾ طه[٢٩٠] ٢٢.

٢٨٩ وكان من بين هذه العوامل تحريم الغنوص وإدانة أوريجن وانتشار الآريوسية، ناهيك عن سيطرة الأرسطوطاليسية بسيفها ذى الحدين على المسيحية فى شبابها المبكر، وتبرهن هذه الظواهر على مدى صعوبة هضم ما كان بالغ الضيق وبالغ الغرابة عند الإنسان.

٢٩٠ عندما يقرأ المرء نبوءات المسيح عليه السلام فى قابل الزمان يعْجَبُ عندما يشير إلى انحطام أورشليم رغم أن الاختلاف بين طرق التحطيم لم يرد فى المتن ذاته، وكما رأينا فعلا أن النبوءات القديمة التى تنبأت بعودة المسيح تدمج مقامين مختلفين تمامًا أو يزيد فى لغة النبوءة، والتشاكل درجة من التماهى سواء أكان صادرا من الميتافيزيقا أم هو حديث ربانى. وهناك أحداث مشابهة أو هى تراكات من نبوءات إشعيا التى تتعلق بقورش، وهو محرر إسرائيل ٤٤: ٢٨، ٤٥: ١-٦، ٦٣: ١-٣. واسمه بمعنى الشمس مشتق من حيث اشتق الاسم العربى 'قريش' وهى قبيلة محمد عليه الصلاة والسلام، فى حين كان العيلاميون يسمونه

وهناك أطروحات دينية ذات طابع جدلى، وقد تبدو على شيء من جور أو جلافة، ولكنها تُخفى تحت تزيداتها 'منظورا ربانيا' فيما وراء العقائدية الضيقة. ثم إن تهمة 'تحريف الكلم' قد تستهدف أحيانا رخصا لغوية كما بدا من اقتباس فقرات من العهد القديم فى العهد الجديد، ولا شك أن هذه الاقتباسات تُعَدُّ فى نظر أحبار اليهود تحريفا فجًّا[٢٩١]، فى حين أن المسألة فى هذه الأمور ترجع إلى 'إعادة التعبير' الربانى لأوعية إنسانية جديدة[٢٩٢].

***

ولنعد إلى المنظور الإسلامى الذى يرى أن قلب المسألة هو لو أننا بدأنا من فكرة أن 'المتن' هو 'القرآن اللامخلوق'، أى إنه "يُغيره' بطريقة ما، ولو نحن انتفعنا بهذا المصطلح لإلقاء الضوء على تشاكل بين الأنظمة فإن 'التحريف' من المنظور الإسلامى للشامل والكلى هو تضييق للأفق وتحديد له.

وهناك ثلاثة جوانب متميزة فى الوحى، أولا الكلمة الأزلية عند الله سبحانه، وثانيًا صفاتها على المستوى الملائكى بالنظر إلى

'الراعى'، وهو أحد المعانى التى اقتبسها إشعيا، ولكن المعنيان كلاهما يناسب مؤسس الإسلام الذى كان راعيًا ثم أصبح شمسًا لأمة كبرى فى العالم.

٢٩١ كما لا شك فى أن اللاهوتيين اليهود سوف يلقون التهمة ذاتها على الأحبار لو كان الجدل يدور حول متون غير مسيحية.

٢٩٢ ويستدعى الاختلاف بين المتون اليهودية والترجمة السبعينية التنويه ذاته، ويقول القديس أوغسطين إن مترجمى السبعينية قد نهلوا بدورهم من نَفَسِ الوحى، والاختلاف بين ترجماتهم وبين المتون اليهودية كان له فى كل حالة معنى ضمنى مقصود فى الأصل.

الوعاء الإنسانى القابل، وثالثا تجلياتها على الأرض وفى الآفاق فى الزمان والأحوال التى قدَّرتها المشيئة، إلا أن لها جانبها الأرضى والإنسانى[٢٩٣]. ويتجلى فى المرتبة الثانية الوسيطة جانبان، أحدهما جوهرى والآخر محدود. فعندما تَنَزَّلَ القرآن إلى السماء السابعة ظل هو كلمة الله المعصومة المطلقة بلا تفاضل، ويصبح من ناحية أخرى نظاما ربانيًّا معينًا أو رسالة بعينها. ولا ينصبُّ القرآن فى لغة إنسانية إلا فى المقام الثالث حيث تتجلى فيه المقاصد الربانية فى الميزان والخلاص، وفى العوارض الإنسانية التى تُسَوِّغُ تعبيرا بعينه، والقرآن أو كلمة الله سبحانه على الأرجح بالمعنى المطلق لا تحدث عن اسم من أسمائه الحسنى عز شأنه أو عن حدث أو آخر فحسب، لكنها تنطوى كذلك على المقاصد العلية التى يمكن أن تتجلى على الأرض فى وقائع الحياة الإنسانية التى لا تكف عن التنوع. ولابد لكى نفهم القرآن حق الفهم أن نحسب لهذه المستويات المضفورة فى التبلورات اللفظية للكتاب، إلا أنها تتضح فى التغيرات المفاجئة بين المستويات.

ويتحصَّل مما طرحناه أن الكتاب الموحى ينطوى على ثلاثة مقامات أقنومية، وأنه على المستوى الأرضى يمكن أن يكون غير ما هو، فالحوادث والكلمات ليست مطلقة، وإلا ما كان الحدوث حدوثا. والكلمة عند الله جل جلاله يمكن أن تُشَبَّه بجوهر لا لون له ولا

٢٩٣ وقد وجد هذا المذهب كذلك فى نظرية 'أجساد بوذا الثلاثة' فى البوذية، وهى الجسد 'الأرضى نيرماناكايا' والجسد 'السماوى سامبهوجاكايا' والجسد 'الربانى دهارماكايا'.

صورة، وقد 'تنزلت' فى العالم الملائكى بصورة أبعد مما يمكن التعبير عنه إنسانيًّا، وفى هذه الحالة تتبدى التجليات الأرضية كما لو كانت تضاهى انتشار الجوهر الربانى فى تبلورات يشكلها النسيج الاجتماعى وأحواله، والتى لن تؤثر على الجوهر. أو لِنَقُلْ لو أننا ضاهينا الكلمة الأزلية بطبيعة الذهب بما هو، وضاهينا الصفات السماوية بكتلة من معدن الذهب، فسوف ندرك أن كافة الصور التى يمكن أن تُشتق منها لن تؤثر على طبيعة الذهب ولا كتلته.

ويتيح لنا مذهب المراتب الأقنومية الثلاث للكلمة الربانية فهم قاعدة 'النسخ' التى تظهر فى كل المتون المقدسة على مستوى اللغة حتى لو لم يُستنبط منها أى نتائج عملية، وإذا لم يكن هناك 'هامش إنسانى'، فلن يكون النسخ أمرا ممكنا.

وهناك مبدأ آخر يتعلق بالمذهب ذاته، وهو 'الوحى الشخصى' أو الإلهام الربانى، والذى يخطر للأولياء الذين لم يوكَّلوا بالنبوة. والحق أن كل حقيقة روحية تستقى من المثال السماوى للكتاب المبين، ولكنها تفعل ذلك بطريقة تختلف عن 'الإلهام' الذى نعنيه فى هذا المقام، إذ إن الكلمات لم تأت من إلهام كما فى كتابات بعض الأولياء والحكماء بل بوحى حقيقى، أى بفضل تدخل ربانى مباشر. والمثال الأشهر فى هذه الحالة هى باجهافاد جيتا، والتى يمكن أن تُعَدَّ شطرا من المتون الثانوية سميريتى حيث إنها شطر من ماهابهاراتا، ولكنها واقعيًّا تتخذ كإحدى الأوبانيشادات، وبهذا ترتفع إلى مقام الإلهام

الربانى شروتى. والمثال الآخر من الإسلام هو 'فصٌّ' عن آدم من فصوص الحكم لابن عربى، والذى قال إنه كان مشتقا من وحى مباشر، والحق أنه درة من حيث الشكل والمضمون. فبمجرد أن يصبح الحكيم 'نبى نفسه' فقد أصبح كذلك 'شريعة نفسه'، وهذا الانتخاب مِنَّةٌ ربانية تجلى بعلامات موضوعية، وهى من مقام متعالٍ حتى إنه يصبح من العبث تصور وصول أحد إليها بفضل أعماله ومواهبه الطبيعية. وأيًّا كان الأمر، فمن المفهوم أن بعض الصوفيين قد وصفوا 'بالنبوة'، والتى ليس لها سلطة التشريع فى هذه الحالة، ولكنها متألقة بشكل أو آخر[٢٩٤]. ويتكرر الوحى الموضوعى بصورة ما فى كل تعقل مُلهَم للكون الأصغر بفضل إمكانيةٍ ومشاركةٍ مخصوصةٍ خارج الزمن الإنسانى فى 'استقبال' الكتاب اللامخلوق.

٢٩٤ وهناك حديث شريف يعنى أنه لم يكن من النساء نبيَّة، ولكن ذلك يتعلق بوظيفة التشريع النبوى، وليس هناك داعٍ فى الإسلام لئلا يناسب هذا الاصطلاح مريم العذراء التى نردف اسمها بعليها السلام، وإلا لكانت فى مقام القديسين الذين نردف اسمهم برضى الله عنهم. ويزيد ذلك وضوحا من منظور التجليات الكونية أن مريم أسمى من كل القديسين.

تتسم الأديان العظمى بدرجات مختلفة بصفة الكلية والجزئية فى الآن ذاته، فهى كلية بموجب محتواها المطلق أو من حيث جوانيتها، وجزئية من حيث رمزيتها المخصوصة فى برانيتها، ولكن هذه البرانية تنطوى دوما على عناصر تجعل من الممكن إعادة صوغ بنية الحق الكلى. والإسلام على سبيل المثال يطرح أحد هذه العناصر فى فكرة نسبية أو سرمدية الجحيم، فلا شىء مما نعلم يضاهى الفردوس سوى رأى الصوفيين بأنها 'سجن العارف'، كما يؤكد القرآن أن ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ الرحمن : ٢٦-٢٧ [٢٩٥]، والمغزى العميق لهذه الإشارات هو كما جاء فى الحديث الشريف ﴿فى نهاية الزمان تخبو نيران جهنم﴾، أى فى ختام كل دورة كونية كبرى[٢٩٦]. وحيث إن الحديث القدسى يقول ﴿إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي﴾، فإننا نجرؤ على القول بأن اقتراب الساعة Apocatastasis سوف يكشف عن قصور الناس بضرورة ميتافيزيقية كما لو كانوا أقل ضخامة مما توهموا، أو أن الله سبحانه أقل قربا منهم مما ظنوا، وسوف يجربون نوعا من الحنين إلى الواحد الصمد أو إلى الجوهر، فالقرب ليس التوحد، وينطوى على عنصر الغيرية

٢٩٥ كما يقول الإنجيل ﴿السماء والأرض تزولان، ولكن كلامى لايزول﴾. لوقا ٢١: ٣٣.

٢٩٦ ويقول عبد القادر الجيلانى إن جهنم حين تخبو تنبت فيها شجيرة خضراء اسمها الجرجير، وأفضل لون فى الجنة هو اللون الأخضر فى تباينه مع جهنم الحمراء.

والانفصال. وهو ما يناقض تعريف السماء ذاته، وسوف يتجلى جانب 'ما هو غير الله' سبحانه ليخفت جانب 'القرب منه' عز وجل. ولن يكون ذلك إلا ظلا عابرا قبل قيام الساعة التى ستفوق أمجادها كل الوعود والتوقعات، فالله تبارك وتعالى لا يعطى أقل مما وعد بل أكثر منه[٢٩٧]. وربما يكون الوقت قد حان حينما يسأله أحد المباركين عما إذا كان ما زال فى الفردوس؟ وحينئذ يسقط الحجاب الأعظم ويشع النور اللامخلوق ليغمر كل شىء، فيعود 'البستان' إلى 'البستانى'[٢٩٨]، وسوف يعود التجلى الكلى ليذوب فى الرضوان اللامحدود للمبدإ الربانى، ولن يكون الوجود ذاته وكل ما حوى من الخليقة منفصلا عن الذات العليّة الواحدة الصمدية، والتى سوف تتسع إلى ما يمكن أن يسمى 'الجوهر المطلق' رغم التناقض الكامن فى التعبير. ويدرك الصوفيون هذا الجانب من أحوال الفردوس باسم 'الغسق'، كما يدركونه فى شهادة الإيمان، وهى مفتاح التمييز بين المطلق والعارض[٢٩٩]، وهذا التمييز هو ما يسمح لهم بمضاهاة الفردوس أو

٢٩٧ ويفسر ذلك تناقضا واضحا فى القرآن الذى حدد دوام الفردوس بدوام السماء والأرض، ولكنه يضيف على الفور إلى ذلك أنها 'عطاء لا ينقطع'.

٢٩٨ وهذه تعبيرات الصوفية، والمصطلح القرآنى هو 'الجنة' بمعنى الحديقة.

٢٩٩ وفى المسيحية نجد المعنى ذاته فى قول المسيح عليه السلام «لماذا تدعونى صالحا؟ ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله». مرقص ١٠: ١٨، وتنطوى هذه الآية على مذهب العلاقة بين المطلق والنسبى، وكذلك تنفى الأبدية عن كل الأحوال المخلوقة، فحتى السماء التى لا يمكن أن تكون الله عز شأنه ليست 'صالحة'، فهى فانية حتما حين ننظر إليها من مستوى 'حيوات براهما' ومن ناحية عرضية 'الوجود' ذاته.

الجنَّات 'بالسجن'، فهم يرون الأثر فى النتيجة ويدركون بدهيًا أن كل شيء ليس الله سبحانه، إلا أنهم يرون الله تعالى فى تجلياته فى الظواهر. كما أنهم يشاركون المنظور البوذى فى مفهوم 'جنة الذات' التى تشاكل نيرفانا[٣٠٠]، والحق أنه 'الله سبحانه' من منظور الرضوان والدوام. وتكشف هذه الاعتبارات عن مسألة مهمة فى الصلة بين الأخرويات السامية والبراهموبوذية، وتصور الفكرة الحرجة فى 'فناء كل شيء'[٣٠١].

وقد رأينا كيف أن جانب المفارقة سوف يبدو مهيمنا على جانب القرب مع اقتراب الساعة بقدرٍ ما على الأقل، وتشاكل جهنم عكسيًا هذا المعنى من حيث إنها تنطوى على جانب المفارقة لأنه سبب وجودها، كما تنطوى على جانب ضرورة الوجود التى تربطها بالمشيئة الربانية، أى بالواقع بما هو، وسوف تبدو هيمنة الجانب الأول فى بداية الدورة، ومن ثم يؤكد الجانب الثانى ذاته نحو نهايتها حينما تبرد نيران جهنم كما قال الرسول عليه الصلاة والسلام. والله جل شأنه هو المحبة والرحمة أكثر من كونه العدالة والانتقام، وقد انطوى كرمه فى الوجود وفى كل ما وُجِدَ، وسوف يهيمن

٣٠٠ وهذا المصطلح له قيمة كلية لا تتغير بغض النظر عن التمايزات الثانوية العارضة بين نيرفانا وبارانيرفانا كما يتبلور كذلك فى مقامات 'المحو'.

٣٠١ ويظهر هنا تشاكل آخر، فقد أقام سامياكسام بودها بفضل جدارة عطائه وكلية معرفته فردوسا على المحور النيرفانى على حدود التناسخ، كما أن المسيح عليه السلام أخبر حوارييه قبل أن يترك العالم عن مكانتهم التى سوف يتبوءونها فى 'بيت أبيه'.

فى النهاية على كل شىء. ويتجلى الخير أولا فى الوجود النقى البسيط للشىء، ثم فى صورته الربانية، وأخيرا فى صفاته المخصوصة وجوانبه الإيجابية التى لن يوجد بدونها شىء، وسوف ينتصر فى النهاية على الحوادث السلبية بموجب القانون الكلى للتوازن بجانبيه، وهما الفناء والتعويض[٣٠٢] Exhaustion And Compensation. ولا يمكن أن تجاوز الاعتبارات من هذا النوع إلا تخطيطات أولية سواء تعلقت بالجنة أم بالنار، ولا تملك تفسير كل الصيغ الممكنة التى قد تكون معلومة لنا من تعاليم الوحى المباشر عن أن الجنة والنار لهما آفاق ومراتب فى البعدين 'الأفقى' و'الرأسى'[٣٠٣]، لكن 'حياة' هذه الموائل و'حركتها' نادرا ما تكشف عن نفسها للفهم الأرضى، ما لم تكن على شكل شظايا من صور نادرة، وعلى كلٍّ فإن القاعدة الميتافيزيقية لهذا المذهب تقوم على أساس متين، وهو أنها تماهى مع مفهوم العرضية.

٣٠٢ ويصف متن هندوسى قيام الساعة بأن الهبوط تاماس سوف ينقلب إلى انتشار أفقى راجاس، وينقلب الانتشار راجاس إلى تعالى ساتفا. ويقول القديس بطرس إن المسيح عليه السلام قد تكلم عن قيام الساعة ولكنه منع إفشاء المذهب حتى لا يستغرق الناس فى الخطيئة، ويكون من المنطق إذن أن يكون المذهب قد انتفى من التعاليم العامة للكنيسة، ولكن الموقف قد تغير فى زمننا بشكل حاسم خاصة فيما يتعلق بمناسبة بعض الحقائق وليس المذهب ذاته.

٣٠٣ وقد قال المسيح عليه السلام «فى بيت أبى منازل كثيرة» يوحنا ١٤: ٢ وقد أشار القديس إيرينايوس إلى ذلك عندما تكلم عن مذهب سوف يدخل بعض الناس بموجبه الجنة، ويدخل بعضهم الجنة الأرضية، ويدخل آخرون أورشليم السماوية، وسوف يرى الجميع المخلَّص ولكن بطرق شتى بحسب كرامة مقاماتهم.

والحديث عن الوجود حديث عن الخصوصية والتحولات التى تتجلى فى مكان وزمان الوجود الجسدانى، وتتجلى فى العوالم والدورات الكونية فى الوجود الكلى، وهى سكونية وحركية فى آن، والوجود تشاكليًا هو 'شكل' و'حركة'، لكنه ينطوى على تحولات الازدهار والتبلور، وليس لفكرة 'التناسخ' الهندوسية معنى خلاف ذلك[٣٠٤]، فهذه 'الترددات التناسخية' فى قمة الوجود الكلى تنتهى لأنها تتجه إلى باطنها فى اتجاه الصمدية الربانية، ولا يبقى إلا الفردوس الذى ينفتح على الجوهر فيما وراء الوجود، حيث سبق تَصَوُّرُ الفردوس والوجود، وهذه هى الحياة الربانية التى تعزوها المسيحية إلى الروح القدس وتسميها المحبة، وتجتمع إليها كل أنماط الوجود كى تنهل من نور المجد الربانى وتعيش عليه، وهذا السديم الربانى هو الذى يحفظ الفردوس خارج 'الترددات التناسخية' القابلة للفساد. وليس الحكيم منفصلا عن حركة الوجودية رغم أنه منفصل عنها من منظور عجلة الوجود، ولكنه يحيلها إلى الباطن حيث تذوب الحركة وتتسع فى اللانهائية فى حركة 'الغيب الصمدية'.

ونقول بتعبير آخر إن على المرء أن يتحرَّك حتى يتماهى مع الوجود الصرف فى سلسلة الحركة والتغير، والوجود الصرف يحض على الاستبطان والتحول فى الوجود الملموس، أو يكف عن الحركة فى

٣٠٤ ونقطة اللقاء بين الأخرويات التوحيدية و'التناسخ' الهندوسى تكمن خفيّة فى التوحيدية فى مفاهيم الليمبو والجحيم، ناهيك عن 'بعث الجسد' الذى لا يكتسب فيه الكائن شخصية جديدة.

رحاب الصمدية اللامحدود، فالرغبة حركة، والتأمل وجود.

***

ويقدم الوحى حقائق صريحة وضمنية، ودفوعًا واستنتاجات، وأفكارًا فى صيغة أسباب وأفكارًا فى صيغة نتائج، ولا مهرب من مواجهة تلك النتائج بشكل ملموس بمجرد توفر مفاتيحها. وهذه المفاتيح تعنى بالضرورة النتائج المناظرة وهى التوقعات الحية لها، و'كلية' المحبة فى المسيحية، و'إخلاص' الإيمان أو العرفان فى الإسلام ينطويان على الحقائق الميتافيزيقية الدقيقة، حتى لو كانت تلك الحقائق تكشف عن الطبيعة الوهمية لهذه المقامات ذاتها لا للمعنى الحرفى الذى يظل صالحا أبدا. ولذا كان معيار الرشد الأرثوذكسى لا يشترط الاتساق بالضرورة مع أطروحة برانية بعينها، بل يشترط الاتساق مع مبدإ المعرفة أو التحقق الذى يواكبها، فالكلام عن 'الجليد' حديث عن 'الماء' حتى لو كان هناك اختلاف فى الصلابة من المنظور المباشر، والذى لا قيمة له إلا فى مرتبة بعينها، ولذا كان من العبث أن نتوقع من الوحى تعاليم صريحة عن كل حقيقة صغرى، ولكنه لابد أن يكون صريحا فى التعبير عن الحقائق الكبرى التى تتعلق بالإنسان عموما، وهو ما لا يُعَدُّ أمرا مفهوما ولا لازما عند معظم الناس، ولا بد أن يظل محتملا فحسب حتى يتحقق فى الجوانية. فحينما تقول المتون المقدسة إن الله محبة، فذلك يعنى ميتافيزيقيًّا نسبية الجحيم ونهايته، والحديث عن 'النسبية' يتعلق 'بالحدود' و'المصائر' النهائية، ولكن هذه النهاية تستق من 'بعد' أعلى من حقيقية الجحيم، وليست

الجحيم هى ما ينتهى، ولكن النهاية هى التى تحل عليها. وكما لو كان بُعْدُ العمق سوف يبتلع أحد البعدين الآخرين أو كليهما، ليذيب أو يحول كل شيء إلى سطحٍ مستوٍ، ولن يكفَّ أيٌّ من البعدين عن الوجود فيما تعلق بمقامهما المشترك، وهذا المقام ذاته هو ما سوف يكفُّ عن الوجود.

تثير فكرة 'الخلاص' الفيدانتية موكشا أو موكتا سواء أخطأت أم أصابت صورة متناقضة فى رفض الدخول إلى الفردوس والتوحد مع الذات العلية، وهو ما يعنى فى بعض التفاسير تذويب الفردية والتماهى مع الذات أو الروح وهو لبُّ العقل المُلهَم. ولو كان هذا هو المصير الذى تطرحه الفيدانتا غاية لاختيار الإنسان فإن المرء قد يحتج بأن الفرد لا مصلحة له فى اختيار ما كان غير حياته وسعادته، ولا يبقى غير ذلك سوى ادعاءات وتخرُّصات فى الكتب، ولا علاقة لها بالفكرة الفيدانتية المقصودة.

وبادئ ذى بدء لا بد من اعتبار النقطتين التاليتين، أولاهما فكرة 'الخلاص' أو 'الاتحاد' التى تناظر البرهان الميتافيزيقى أيًّا كان ما تقول المبالغات التعليمية أو التفاسير المتزيدة فى تحريف معانيها، فالإنسان ينطوى على ذاتيتين ليس بينهما معيار مشترك، ولكل منهما غاية نقيضة، رغم أن هناك تحايثا بينهما من جانب معين. فهناك الأنا التجريبية Anima التى انتسجت من العوارض الموضوعية والذاتية كالذكريات والرغبات من ناحية، ومن ناحية أخرى هناك الذكاء الصرف Spiritus الذى تجذرت ذاتيته فى المطلق حتى إنها تنظر إلى الأنا التجريبية باعتبارها القشرة الظاهرية التى لا علاقة لها 'بالأنا

الحقة'، وهى متعالية وباطنة فى آن[٣٠٥].

وما من شك أن النفس الإنسانية تطمح بشكل طبيعى إلى الحياة فى سعادة حتى إنها لا تجد وازعا على الرغبة غيرها، ويصدق كذلك أن الذكاء الصرف موجود فى الإنسان، وينزع بطبيعته إلى التوجه إلى مصدره، والمسألة برمتها هى معرفة أى من هاتين النزعتين تسود على الأخرى فى نفس الفرد بما هو، ولكن لا يمكن إنكار أن فى اختيار الإنسان للذكاء الصرف أمرًا يفوق فردانيته، ويمكن أن يسيطر على رجائه حتى ينزع نحو رضوان طبيعته المتعالية.

ونحن نتحدث هنا عن أولوية رجاء الإنسان وليس عن محوه، وهنا نتطرق إلى جانب آخر من المسألة ليس أهون ما فيها، فحينما نتحدث تراثيًا عن 'ذوبان' و'محو' الفردية فإننا نحسب للمحددات الحرمانية فى النفس، ولكن ليس محو وجودها ذاته، وإذا لم يكن هناك معيار مشترك بين من 'تحرر فى حياته جيفان موكتا' وحقيقيته الروحية التى تسوِّغ وصفه بأنه 'براهمان' دون أن ننكر شخصيته الإنسانية، فعلينا استنباط أن المفارقة ذاتها والمقابسة بعينها والتوازى نفسه تسرى جميعها فى الحياة الأخرى، وإن لم يكن الأمر كذلك لكان الأجدر بنا أن ننكر وجود الأولياء أفاتارات فى الكون، وهذا أمر لا يقرُّه أى تراث كان. فإذا كان المسيح عليه السلام هو 'الله' فإن ذلك لم يمنعه من قول «اليوم تكونون معى فى السماء»، ولا من التنبؤ بعودته

٣٠٥ ورغم أن 'كل شىء' آتما، فالسياق يتناوله بمعنى عكسى.

فى نهاية الزمان.

والعالم هو نطاق الظواهر والعوارض، والأنا التجريبية المعتادة Anima هى جزء لا يتجزأ منه، ولكنه 'خارج' عمَّن استطاع أن يشهد مِن منظور الذكاء أو الروح Spiritus التى تنهل من الروح القدس Spiritus Sanctus، وهذا أمر لا يمكن أن يكون موضع طموح ولا انفعال، فهو مسألة حق الفهم من منظور باطن. وهو ما يعنى أن الذاتية يمكن أن تُدرَكَ أو تتحقق فى ثلاث مراتب، هى الجسد Corpus والنفس Anima والذكاء Spiritus، والمرتبة الأولى هى المرتبة الحيوانية فى الإنسان، والثانية هى كون الأحلام الأصغر الذى لم تعد الذاتية تقتصر فيه على الجسد فحسب، ولكنها تنجذب بانفعال عاطفى نحو أى سراب يمكن تصوره، والمرتبة الثالثة هى مرتبة الذكاء الصرف، وهو الأثر الذى بقى فى الإنسان للذات العلية الباطنة فيه. والنفس هى الشاهد الباطنى على الجسد، كما أن الروح هى الشاهد الباطنى على النفس.

وليس من طبيعة الذكاء أن يتماهى بشكل سلبى أعمى مع الظواهر التى يعيشها، بل أن يختزلها إلى جواهرها، وأن يَعرِفَ 'من يَعْرِف'. وسوف يحو الحكيم إلى أن يكون 'ما يجب أن يكون'، وأن يسعد 'بما يُسْعِد'، ويعيدنا ذلك إلى الثالوث الفيدانتى 'الوجود والوعى والرضوان سات تشيت أناندا'، والحق أن هناك رضوانًا واحدًا فحسب كما أن هناك ذاتًا واحدة وموضوعًا واحدًا، وتتوحد

الأقطاب الثلاثة فى المطلق، ولكنها تتفاصل بمجرد أن يتنزَّل المطلق إلى النسبية بموجب سر مايا، حيث يؤدى ذلك التنزيل إلى تنوع الذوات والمواضيع والخبرات. ويمكن القول بأن وجودنا بكامله منسوج من الموضوع والذات والسعادة فى صيغة أوهام، ولا يفعل الحكيم أكثر مما يفعل الجاهل بأن يعيش فى هذه العناصر الثلاثة، ولكنه يعيش متوخيًا اتجاه الحق وحده، والذى هو فحسب الموضوع والذات والسعادة جميعا.

***

وحين يُقال فى الصوفية 'إن الفردوس مأهول بالمساكين'[٣٠٦]، فيحسن أن نفهم ذلك بمعنى الذوات التى تعلقت بالظواهر لا بالذات العلية، والتى هى غاية ذاتها ورضوانها. وتتناول كافة المقولات التناقضية التمييز بين 'الناجين' و'المختارين'، والتى يجب أن تُؤوَّلَ على سبيل الاستعارة التى تبرهن على مبدإٍ أو مشربٍ روحى. وينشأ التناقض من واقع أن الصورة إنسانية على نحو نفسى ساذج. والمذهب يكون جوانيًا بالمدى الذى يعتصم به 'بالذات الباطنة' ويترك 'الذات الظاهرة'، كما أن المذهب برانى بالمدى الذى تُقبَلُ به الأنا التجريبية كمنظومة مغلقة وحقيقة مطلقة، فتحتبس فى المواصفات التى تصبح

٣٠٦ ومن الواضح أن هذه الفكرة مستوحاة من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم «قُمْتُ عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ فَإِذَا عَامَّةُ مَنْ دَخَلَهَا الْمَسَاكِينُ» ، وكذلك الحديث «اطَّلَعْتُ فِي الْجَنَّةِ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا الْفُقَرَاءَ»، أى الذين لا يمكرون ولا يحقدون، والمعنى إيجابى فى حين أنه تبخيسى فيما ذكرنا توا بقصد الإشارة إلى التباين بين مشربين أو نمطين.

عندها مطلقة بدورها. وعند الصوفيين أن شهادة لا إله إلا الله جوانية، نظرا لأنها تستبعد 'فى النهاية' كل ما كان أنوية ظاهرية، أى إن الشهادة مفهومة فى كليتها 'بصدق'. والتعبير التراثى عن 'العارف بالله' وليس 'عارف الله' له وزنه فى هذا المقام، حيث يكنى حرف الجر عن الذاتية الربانية الكامنة فى العقل المُلهَم.

وتغذى الأنا الظاهرة ذاتها بالظواهر، ولذا كانت ثنوية الأصل، وتناظر الدين الموضوعى الظاهر الذى أوحى إلى شخصية تاريخية معينة. أما الذات الباطنة فلا تتطلع إلا إلى مصدرها الباطن والمتعالى معا، والتى تناظر دين الباطن الذاتى، والذى يمتح من حكمة القلب، والحكمة لا وصول لها دون اتفاق الموضوعى مع الدين الموحى، كما أن الأنا الباطنة لا وصول إليها دون قداسة الأنا الظاهرة.

وتتبلور الحقائق الميتافيزيقية فى دين، ومن ثم فى مذهب، وتنتج الظواهر المذهبية من جراء مبدإ التفرد عندما تتنزل إلى المناخ الإنسانى، حيث يتجمد الحق الربانى ليصبح فردانيًا، أى مجرد وجهة نظر متشخصة إلى حدِّ استحالة التصالح بين صورتى دين وآخر على مستوى تجسدهما، كما يستحيل تغيير أنوية إنسانية بأخرى رغم علمنا بأن أنوات الآخرين ليست أقل منطقية ولا مشروعية من أنانا. ويمكن على سبيل التعويض التحول من صورة إلى أخرى، أو بالحرى من ذاتية ميتافيزيقية إلى أخرى بالرجوع إلى مصدر التبلورات الدينية، فهو الذى ينتمى إلى الذاتية الكلية أو إلى الذكاء ذاته لو أحببت،

والإنسان مؤهل للتواصل مع هذا المصدر من حيث المبدأ وحتى من حيث الواقع بفضل التعقل المُلهَم الخالص، وهذه هى الذاتية التى تهتم 'بالخلاص' فى مغزى المصطلح الفيدانتى.

وحينما يهوِّنُ الصوفيون من شأن الفردوس لشوقهم إلى الله سبحانه فحسب فمن نافلة القول أنهم يرونها مخلوقة، أى غير الله تبارك وتعالى، لا من حيث إنها ربانية فى جوهرها ومحتواها رغم مستواها الوجودى، وهذا صحيح لدرجة أنهم يتحدثون عن 'جنة الذات' التى تقع فيما وراء الخلق. وكذلك حين يبدو أن الصوفى يرفض أحيانا مبدأ صالح الأعمال أو حتى الفضائل بمقدار ما تبدو له أنها 'تخصه' أكثر مما تنتمى إلى الله سبحانه، أو حينما يؤكد أن الخير والشر كليهما لا يستحقان الانتباه، ويعنى ذلك أنه يرجعهما إلى عرضيتها المشتركة التى تقوم بدور 'الشر' فى مواجهة 'الخير' المطلق الأوحد، فلو ضاهينا النور بحجر معتم فلن يتحول بياض لون الحجر إلى نور، وقد يتلون الحجر بالأبيض والأسود على سبيل التشبيه بالخير والشر، ولكن عتامته وتثاقله سوف تجعلانه نوعا من 'الشر' بالقياس إلى الشعاع المضىء.

والذاتيتان الإنسانيتان الظاهرية أو التجريبية والباطنية أو العقلية المُلهَمة تشاكلان الجانبين الربانيين للذات الأنطولوجية أو الموصوفة والذات فوق الأنطولوجية أو اللاموصوفة. ولا تُفهم الصفات

ولا تحقق فى الحالين الربانى والإنسانى إلا فى نطاق مايا[٣٠٧]، وبتعبير آخر نعود إلى ثالوث الذاتيات الثلاث ’الجسد والنفس والروح‘، وتعكس هذه ثالوث الأقانيم ’الوجود والوعى والرضوان‘، وكما أن الله تعالى ليس ’مطلقا مطلقا‘ إلا فيما وراء الوجود وفى الغيب، فكذلك الإنسان ليس ذاته مطلقا إلا فى العقل المُلهَم، وفى حين تتغذى الأنا التجريبية على الظواهر، فإن الأنا المستندة إلى العقل المُلهَم تخرق المظاهر حتى تصل إلى الجوهر. ولا يحوى هذا الاختلاف فى المبدإ بديلا واقعيًّا لانعدام المقياس المشترك، والقاعدة فى هذه الحالة هى التوازن بين المستويين، وليس شجب الإنسانية بشكل فجٍّ لا يُفهَم.

ويلزم بعض الإيضاح للمصطلح التناقضى ’مطلق مطلقا‘، فاللاهوتيون الأرثوذكس عند بالاماس يميزون فى المقام الربانى بين الجوهر والطاقات، وهذا خطأ كما يقول الكاثوليك بموجب أن الطبيعة الربانية بسيطة غير مركّبة، ويرد الأرثوذكس بأنه ليس خطأً حيث إن قواعد المنطق لا تجوز على الله الذى يتعالى عليها. وهذا حوار بين أصمّين، فالمنطق لا يمنع المرء من الإقرار بأن الطبيعة الربانية تنطوى على طاقات مهما كانت بسيطة، ويكفى أن نستوعب فكرة النسبية الربانية التى يرفضها التسامى الشمولى للاهوتيين، مما يمنع إدماج علاقتين نقيضتين، فى حين أنه من طبيعة الأمور من

٣٠٧ والصوفية تعبر عن فكرة مايا بمصطلحات ’الحجاب‘ و’التجلى‘ و’الكشف‘ أو ’الإلهام‘.

منظور الميتافيزيقا الصرف، فلا يمكن قيام أى تماثل بين النسبى والمطلق، ولذا فلا شىء يمكن أن يكون 'نسبيًا مطلقا' فى حين يمكن أن يوجد 'مطلق نسبى'، وهو المقام الربانى الخالق الحافظ المنجى، وهو مطلق بالنسبة إلى العالم، ولكنه نسبى إلى مقام 'الغيب' أو ما 'قبل الوجود'، ولو كان الله تعالى مطلقا فى كل مُلكه تبارك وتعالى فلن يكون هناك وحى منه إلى ملكوته، ولن يوجد العالم أصلا، وتبرهن قدرة الإنسان على الخلق والكلام والعمل على أن الله تبارك وتعالى جعل شيئا من ذاته فى 'الدنيا' بشكل ما، ويفعل ذلك بلغة أنطولوجية محددة بطبيعتها تصور 'الرب الموصوف'، والعالم ذاته هو أقصى حدود التطرف، ولذا كان العالم هو التحديد الأقصى للذات النسبية. ووحدة الوجود لن تكون على خطإ لو لم تحصر ذاتها فى هذا الجانب وتنكر التعالى.

وتميل البرانية التوحيدية إلى صرف النظر عن جوانب الشمول، ولكن لها فضيلة وضع الإنسان أمام وجه 'مُطلَقِهِ الإنسانى'، أى الخالق عز شأنه، إلا أنها لا بد أن تدفع ثمن ذلك التبسيط المخل فى المآزق الفقهية التى تشهد على الحاجة إلى اعتبار الوحدانية والتعقيد التناقضى للتدخل الربانى فى الدنيا فى العبارة ذاتها، ويبررها المسيحيون 'بالأسرار'، ويفسرها المسلمون 'بالمشيئة الربانية'. ولن يمكن لهذا التعقيد أن يُفَسَّرَ بالوحدانية، ولكنه يمكن أن يُفَسَّرَ بنسبية المقامات الربانية، أى التدرجات الأقنومية التى تحقق تجلى الخليقة،

ولن تؤثر هذه النسبية على الواحدية بأكثر مما يؤثر المكان على وحدانية المركز أو على تجانس الكون الكلى، والذى يستقى من هذا المركز وينشر نوره فى الآفاق.

ويجوز تلخيص موقف اللاهوتيات فى وجه التعقيد التناقضى لمفهوم الحق الميتافيزيقى كما يلى، فهناك المبدأ القائل إن الله تعالى مطلق لأنه ليس فى الوجود أعظم منه سبحانه، ثم هناك البرهان المنطقى القائل إن فى الربوبية شيئًا نسبيًا، وأخيرا هناك الاستنتاج المنطقى إذا كان الله مطلقا سبحانه فكل ما يبدو نسبيًا لن يمكن أن يكون سوى مطلق، وكون ذلك يخالف المنطق برهان على أن المنطق لا يلزم لله عز وجل، فهو فى المسيحية 'أسرار' وفى الإسلام ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ البروج ١٦، بل لأننا لا نملك تمييز كل غاياته سبحانه على المستوى الظاهرى، وهو 'سر' بموجب استحالة نفاد ذاته عز وجل، وهو الذى يبقى بعد زوال كل شىء فى نهاية المطاف، ولا يتضح ذلك لنا إلا بمدى ما يغمرنا بنوره جل جلاله.

***

ومن المعقول أن أنانا 'ليست ذواتنا' تماما بمدى ما تحددها غايات من خارجنا، أما الأنا الصرف أو الذات البحت فتحمل غايتها فى ذاتها، مثلها فى ذلك مثل الجوهر الربانى الذى 'يتجه إلى مركزه' لو جاز القول بهذه الصورة الشحيحة، فى حين يتجه الموجود سبحانه إلى الخلق دون أن 'يخرج من ذاته' ودون أن يتأثر بالعالم وما حوى. وبتعبير آخر إن عقل الذات العلية تحمل غايتها فى ذاتها فى حين أن

غاية الموجود سبحانه فى خارجه، أى فى الموجودات، وقل مثل ذلك عن الأنا الحسى الذى يبحث عن غايته خارج ذاته، ويتوجه نحو الخارج. ولو كنا نعبر بمصطلح مايا فإن الله عز وجل فى نهاية المطاف يكون هو الغيب والخالق وحتى الوجود، فالغيب لا يتجلى بل يحتوى فى ذاته على كل شىء فى حال لا تمايز فيه ولكنه الحقيقة الصرف، إلا أن الإنسان المصنوع على صورة الرب قد تمكن من خيانة هذه الصورة بموجب أنه ليس الله وأنه حر، وبمجرد ارتكاب ذلك الكنود واتخاذه طبيعة له فلابد لكى يعود إلى صورته الربانية أن يعود إلى باطنه الربانى. ولابد للذات الحيوية أن تحرر من الذات الجسدية، وأن تحرر الذات العقلية الملهمة من الذات الحيوية كما يقول الإنجيل «من طلب أن يخلص نفسه يهلكها، ومن أهلكها يحييها» لوقا ١٧: ٣٣. وكذلك «الحق الحق أقول لكم إن لم تقع حبة الحنطة فى الأرض وتمت فهى تبقى وحدها. ولكن إن ماتت تأتى بثمر كثير، من يحب نفسه يهلكها، ومن يبغض نفسه فى هذا العالم يحفظها إلى حياة أبدية». يوحنا ١٢: ٢٤-٢٥.

ونكرر القول إن التضحية 'بالحياة' أو 'بالنفس' هى الأنا بمدى سيطرة نوازعها الانفعالية لا من حيث إنها ذاتية بعينها، ولذا كان معيار المرتبة الروحية هو درجة محو التشابكات الانفعالية القائمة على الرغبة والطموح والوهم البصرى وليس غياب الوعى 'بالذات'، وهو أمر لا يمكن أن يحدث على سبيل الاعتياد، وإلا ما استطاع المسيح

عليه السلام أن يتحرك فى الدنيا. وأول مرحلة روحية هى العزلة والانفصال، فالعالم هو النفس، وقمتها أن 'يرى المرء الله سبحانه فى كل أين'، فالعالم هو ما نرى من عظمة الله جل جلاله، أى إن هناك كمالا روحيًّا يدرك فيه المتأمل الله تعالى فى باطنه وفى سكينة قلبه فحسب، وينبثق منه كمال روحى أسمى لا يُدرَكُ إلا به وهو أن 'يرى المرء الله سبحانه فى الظاهر'[٣٠٨] فى حال وجودها، ثم فى صفاتها العامة، ومن ثم فى صفاتها الخاصة، وحتى فى تجلياتها الحرمانية بشكل غير مباشر. وليس الأنا وحده هو الذى يبدو برانيًّا فى هذا التحقق الذى يجرى فى الكمال الأول أيضا، لكن الدنيا كذلك تبدو جوانية بكشفها عن الجوهر الربانى الشفيف الذى تظهر الأشياء فى بهائه وكليته، ويكنى الصوفيون عن هذه الشفافية حينما يقولون مع الشبلى 'لم أر غير الله تعالى'[٣٠٩].

ويمكن أن يكون لعبارة 'لم أر غير الله تعالى' معنى أَخَصُّ يتفق

٣٠٨ يناظر هذا الحال مقام بودهيساتفا فى حين يناظر الأول مقام براتيكابودها. وحتى يتجاوز براتيكابودها الاحتياج إلى العزلة كى يصبح بودهيساتفا فعليه أن يستمر فى حال التوحد سواء أكان فى مخدعه أم فى حومة الوغى، ولا صلة له بالوظيفة الخلاقة لساماياكسام بودها الذى لا يمثل مقاما روحيًّا ولكنه ظاهرة كونية من المقام الأول، فهو ينتمى إلى مقام التجليات الربانية، وهو فى المقام الأسمى ولكنه ليس الوحيد فيه.

٣٠٩ يعزو التراث إلى الخلفاء الراشدين الأربعة مقولات مشاكلة، فقد شهد أولهم الله تعالى قبل خلق العالم، وشهده الثانى بعد الخلق، وشهده الثالث فى زمنه ذاته، والرابع لم ير شيئا غير الله تعالى. وكذلك يقول الهجويرى فى 'كشف المحجوب' قد يرى أحد الأولياء الفعل بعين الجسد، ويدرك الغاية الربانية بعين الروح، ويرى آخر نفسه منفصلا عن كل شىء فى محبته لله سبحانه حتى إنه لايرى إلا الغاية فحسب، وليس ذلك بلا صلة بمقولة القديس بولس الطاهر يرى كل شىء طاهرًا.

بطريق ما مع فهم 'لغة الطير'، وفى الوقت ذاته يعيدنا إلى مبدإ 'تلاقى الأضداد'، فالذكاء الذى تشبّع بما كان باطنيًا صرفا يتمتع بملكة فهم نوايا الأشياء الظاهرة والصور بشكل عام.

***

وقد اقتبسنا فيما تقدم قول المسيح عليه السلام عن 'الحياة'، وأن الذين يتمسكون بها يضيعونها، ومن يضيعها بإرادته يحفظ لها حياة أبدية، ولا شك أن هذا القول يرسى تمايزا عاما بين الدنيويين والروحانيين، ويشير كذلك بواقع قداسته وتعدد مراميه إلى الذاتيتين اللتين نتناولهما هنا، وهما الظاهرية التجريبية والعقلية المتعالية. وفكرة عذاب جهنم لابد أن تُحمَلَ بمعنى منقول يشير إلى موقف الإنسان 'النفسانى' الغامض، فى حين أن 'الروحانى' ينجو بفضل تعالى طبيعته، وهذه ذاتية عقلية مُلهَمة، وأما 'النفسانى' فيخاطر بمصيره بموجب عرضيته وأنويته.

ومن طبيعة الأمور أن الذاتية الروحانية تجد حلولا وسيطة تميل إلى التضحية أكثر مما تميل إلى التعقل المُلهَم، حيث تكون الذات أكثر من مجرد الذات التجريبية وإن لم تكن امتدادا 'للذات الشانكارية'، وهذه هى الذاتية البطولية فى طريق المحبة التى تتحرر من الظواهر دون أن تملك الالتحاق بالشاهد الباطن المتعالى، وفى هذه الحالة تستنير الذات المنقطعة عن الذاتية الدنيوية بشعاع من الرحمة، وتحيا النفس الخالدة فى اللطف الربانى الذى يتبناها.

***

وحيث إن التمايز بين الذاتيتين أمر جوهرى فلابد له أن يتجلى فى مناخ تراث روحى متكامل، وإن لم نكن نعلم بوجود مايستر إيكهارت فلا مناص من التسليم بأن هذا المنظور ليس غريبا عن المسيحية. وقد كان مايستر إيكهارت بجرأته المعتادة يصلى إلى الله تعالى كى يحرره من الله سبحانه، وقد يقول إن ذلك يشير إلى الله جل وعلا كأصل للمخلوقات، وإن جوهر وجودنا أسمى من هذا المنظور إليه علا وتنزه، 'فجوهر الله وجوهر الروح واحد'، حيث يقدم مفتاحا للغز[٣١٠]. ويشير هذا التعبير إلى التبادلية التعويضية بين المطلق والنسبى أو بين آتما ومايا، فسر المفارقة فى الإسلام لا إله إلا الله، يلحقه سر التعويض محمد رسول الله. وبتعبير آخر إن فى آتما نقطة هى مايا، وهى الرب الموجود الخالق الموصوف، فى حين أن مايا فيها نقطة هى آتما، وهى الغيب فيما وراء الوجود أو الجوهر الربانى الحاضر فى العقل المُلهَم، وهى المطلقية الباطنة فى الإنسان النسبى. ونقول مرة أخرى إن الرمز الطاوى ين يانج يحتوى على نقطة سوداء فى المساحة البيضاء وعلى نقطة بيضاء فى المساحة السوداء. وتبرهن حقيقة قدرة الإنسان على استيعاب محدودية الوجود بالنسبة إلى المطلق البحت على أنه يمكن أن يتحقق بالمطلق ويتعالى من حيث المبدأ على شريعة الوجود، أى الدين الصورى، ونقول 'من حيث المبدأ'

٣١٠ ولا نملك إلا ملاحظة التشاكل بين هذا المفهوم وبين التعبير الفيدانتى 'إنك أنت ما أنت تات تفام آسى'.

ولكن سوف يندر وجود الأديان بأى طريق آخر.
زد على ذلك أن مايستر إيكهارت يقول 'إن لم أكن أنا ما كان الله'، وهو أمر يتضح فى ضوء المذهب المطروح[٣١١]، ويقول لمن لا يفهمه 'إن الحق الصرف يصدر عن جوهر الله ذاته'، ويقول 'لا تنطح حائطا برأسك، فلن يفهمه إلا من كان على شاكلته'، أى إن مذهب الذات العلية يتطلب 'قابليةً' مُقَدَّرَةً لاستيعابه، ونقول 'قابلية' لا 'قدرة' نظرا لأن الغاية المبدئية من العجز عن الفهم الميتافيزيقى ليست مسألة عجز العقل المُلهَم بقدر ما هى تعلُّق عاطفى بمفاهيم تقوم على فردية الإنسان الطبيعية. فالتعالى عن تلك الفردية هو الذى يُعِدُّ الإنسان لهذا الفهم، كما أن الميتافيزيقا الكلية تسهم فى ذلك التعالى، وكل تحقق روحى له قطبان أو نقطتا انطلاق، إحداهما فى أفكارنا والأخرى فى وجودنا.

***

وتقول سورة الرحمن ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾ ٤٦، كما تذكر جنتين أخريين يرى بعض المفسرين أنهما للإنس والجان[٣١٢]، ثم إن

٣١١ ونحن لا ننوى إنكار الطبيعة الإشكالية فى هذا التعبير الذى يبدو خبيثا لأنه شديد الاختزال، حيث لم يُفسر نسبية 'الله' تعالى فى الصيغة المذكورة.
والعبارة المحذوفة «إن الحق الصرف يصدر عن قلب الله ذاته».

٣١٢ والجان هم الكائنات اللطيفة أو الحيوية التى تقوم بين المخلوقات الجسدانية والكائنات الملائكية، وكل من هذه المقامات الثلاثة له حالات هامشية وحالة مركزية واحدة، فعلى الأرض حيوانات وإنسان، وفى السماء ملائكة وكرام الملائكة، ويتماهى كرام الملائكة مع 'روح الله' سبحانه. وكذلك هناك نوعان من الجان، ومن كان منهم فى الحال المركزى مؤمن وله الجنة، وهم الذين جاء ذكرهم فى سورة الرحمن.

آخرين يرون أن كل مؤمن له جنتان، ولكنهم لا يفسرون الفارق بين الجنتين، وعن البيضاوى أن الجنتين الأخريين مقدرتان للمؤمنين الأقل ثوابا[٣١٣]. وعلى كلٍّ يبدو من المعقول عندنا أن نميز بين الجنتين بأن واحدة من كل زوج منهما 'أفقية' والأخرى 'رأسية'، والأخرى هى وجه الله عز وجل الذى يتجلى به لكل جنة حسب مقامها، ونجد فى ذلك تساويا تاما مع فكرة أجساد البوذات 'السماوية' ومركزها 'الربانى'[٣١٤].

والتوحد هو حال 'المقربين' فى الجنة الرأسية، وقد رأينا فيما تقدم كيف أن هذا الحال لا يمنع حضور الكائنات الربانية فى جنة مخلوقة، وإلا ما أمكن تفسير كثير من المتون المقدسة. أما عن الجنتين الأدنى فالثانية منهما سوف تكون الرؤية الرضوانية وليس حال التوحد، وهذه الرؤية رأسية بالنسبة إلى الأولى 'الأفقية'[٣١٥] أى النعمة الظاهرية للإنسان. وهذا أحد المعانى بين رمزيات أخرى مثل هالات النور التى تتوج رءوس المختارين فى التراث المسيحى، وينطبق هذا المعنى بشكل أوثق على تتويج العذراء عليها السلام.

وقد جاء فى صلاة ابن مشيش الشهيرة التى تناولت الكلمة أو

٣١٣ ويقول مفسرون آخرون على رأسهم القاشانى إن الجنتين الأخريين هما أسمى من الأوليين، إلا أن مسألة التعبير الرمزى ليس لها أهمية هنا.

٣١٤ وتعنى سامبهوجاكايا حرفيًا 'جسد المسرات السماوية'، وتعنى دهارماكايا حرفيًا 'جسد الشريعة' والجوهر الربانى.

٣١٥ كما يمكن أن نتكلم عن جنة 'دائرية' وجنة 'محورية' بالرمزية الهندسية التى يسهل فهمها.

'الحقيقة المحمدية' تعبيرا 'بهاء الحق' و'فيض الأنوار' فضلا عن معان أخرى، ويمكن أن يشير ذلك إلى مقامين سماويين كما ذكرنا. وهو أشبه بالفارق فى الرمزية الجنسية بين حال رؤية المحبوب وحال التوحد معه، وتمحى الصورة فى حال التوحد مثلما تُستعاد الحوادث فى الجوهرى، وهذا المحو أو اللاتمايز ينتمى إلى ما تناولناه سلفا باسم منظور الأشعة المركزية المقابل لمنظور الدوائر المتراكزة[٣١٦]، وسر التواصل أو الاستمرارية الأول يقول 'إن كل شىء حق آتما'، وهذا طريق أبعد من مجرد كونه وجهة نظر[٣١٧]، ولذا كان الاتحاد المباشر أمرا ممكنا[٣١٨]، والسر الثانى هو المفارقة والقصر 'براهما ليس من هذا العالم'. وتصبح المفارقة بين المقامين اللامخلوق والمخلوق مطلقة لا تقبل الاختزال، وعدم القابلية هذا هو الأساس الوحيد الذى يتيح استيعاب التجانس الكلى للحقيقة بمعنى صحيح، ومن ثم أهميتها الروحية فى سر التماهى و'جنة الذات'.

٣١٦ وهذه هى التكاملية بين البعد 'المحورى' والبعد 'الدائرى'.
٣١٧ ويتحدد المنظور بحقيقة موضوعية فى المقام المبدئى، وليس 'وجهة نظر' تخلق 'المظهر' ما لم يجرؤ المرء على الحديث عن 'وجهة نظر ربانية'.
٣١٨ وذلك بفرض أن الاتحاد غير المباشر موجود سلفا، أى قد تحقق مقدما فى التجانس الربانى للكون الكلى، والذى تحدث عنه وحدة الوجود دون أن تضاهيه بمكمله فى فكرة التعالى الحاسمة. والرمز الهندسى لهذا التجانس 'اللامادى' هو الحلزون، والذى يدمج منظورى الدوائر المتراكزة والأشعة المركزية معا.